

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT

Privatdozent Dr. Fritz Buri (Täuffelen)
Das Problem der ausgebliebenen Parusie

Georg Wolf, Pfarrer i. R. (Zittersheim, Elsaß)
Theozentrische und christozentrische Frömmigkeit in Gebet und Lied der Kirche

Prof. Hans Casparis, Chur (z. Z. in Chicago)
Englands Erziehungswesen nach dem Kriege

Prof. Dr. Martin Werner (Bern)
Dogmatik im Zwiespalt

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. D. M. Werner (Bern, Ensingerstraße 10), Schriftleiter, Pfr. D. W. Bremi (Basel)
Pfr. W. Kasser (Bern), Pfr. V. Maag (Zürich), Pfr. J. Böni (Trogen)

Druck und Expedition: Bächli & Co., Bern

Inhalt: Privatdozent Dr. *Fritz Buri* (Tänuffen): Das Problem der ausgebliebenen Parusie — *Georg Wolf*, Pfarrer i. R. (Zittersheim, Elsaß): Theozentrische und christozentrische Frömmigkeit in Gebet und Lied der Kirche — Prof. *Hans Casparis* (z. Z. in Chicago): Englands Erziehungswesen nach dem Kriege — Prof. Dr. *Martin Werner* (Bern): Dogmatik im Zwiespalt

Das Problem der ausgebliebenen Parusie ¹

In seinem «Römerbrief» vom Jahre 1921 meinte Karl Barth mit Bezug auf die Frage, die uns hier beschäftigen soll, von einem «unnützen Gerede», das endlich einmal aufhören sollte, sprechen zu können (S. 484). Durch die von ihm hier vertretene überzeitliche Deutung der urchristlichen Enderwartung glaubte er dem Moment der «Parusieverzögerung», auf das Albert Schweitzer so nachdrücklich aufmerksam gemacht hatte, alles Gewicht genommen zu haben.

Schon damals hat Martin Werner in seiner Schrift «Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer» (1924) auf die historische Unrichtigkeit dieser Barthschen Interpretationsweise hingewiesen und zugleich in Aussicht gestellt, «daß das „unnütze Gerede von der ausgebliebenen Parusie“ vorderhand keineswegs aufhören, sondern im Gegenteil in der gegenwärtigen und zukünftigen Theologie noch beträchtlich überhandnehmen wird und soll» (S. 14).

Die seitherige Entwicklung hat diese Beurteilung der durch die dialektische Theologie entstandenen Lage vollauf bestätigt.

Denn einmal hat in der Folgezeit die Erörterung des Problems der ausgebliebenen Parusie nicht nur nicht aufgehört, sondern im Gegenteil immer weitere Kreise gezogen. Zur Orientierung über die Situation in den zwanziger und zu Beginn der dreißiger Jahre sei auf meine 1934 verfaßte Dissertation über «Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie

¹ Vortrag gehalten an der Conférence pastorale de Strasbourg, 19. Juni, und am Theologischen Ferienkurs des Schweiz. Vereins für freies Christentum in Vitznau, 8. Oktober 1946.

für die neuere protestantische Theologie » und auf die zwei Jahre später erschienene Arbeit Folke Holmströms über « Das eschatologische Denken der Gegenwart » erinnert. Die exegetische Literatur des letzten Jahrzehnts zu unserem Thema ist von dem Zürcher Neutestamentler Werner Georg Kümmel in seiner Schrift « Verheißung und Erfüllung » (1945) verarbeitet. Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist auch das Referat Martin Werners über die neueren Auseinandersetzungen mit der konsequent-eschatologischen Auffassung des Urchristentums in seiner 1941 publizierten Dogmengeschichte « Die Entstehung des christlichen Dogmas » (S. 36 bis 79). Der Umstand, daß Werner hier Schweitzers These von der ausgebliebenen Parusie als Ausgangspunkt seiner Darstellung des dogmengeschichtlichen Prozesses verwendet, hat zu neuen Diskussionen über unser Problem Anlaß gegeben. Als Beispiel dafür seien nur erwähnt die heftige Kontroverse Werners mit seinem Berner Kollegen Wilhelm Michaelis (vgl. « Der Kirchenfreund », 1942, S. 226 ff. und « Schweiz. Theologische Umschau », 1942, S. 33 ff.) und die Verhandlungen des Schweizerisch-reformierten Pfarrvereins im Jahre 1942 in Liestal, wo Oskar Cullmann und Martin Werner über das Thema « Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi » referierten.

Gerade für diese jüngsten Erörterungen ist nun aber zum andern auch eine völlige Abwendung von der überzeitlichen Eschatologie, wie sie am Anfang der dialektischen Theologie herrschend war, und eine Rückkehr zu der von der konsequenten Eschatologie immer vertretenen endzeitlichen Auffassung charakteristisch. Eine Vorwegnahme dieser bedeutsamen Wendung stellt aber schon die 1933 erschienene 4. Auflage von Paul Althaus' « Die letzten Dinge » dar. Im Unterschied zu den früheren Auflagen will er hier den Begriff « axiologische Eschatologie » für die biblische End-erwartung nicht mehr verwenden (S. 17 ff.). Für das Wieder-zur-Geltung-Bringen des teleologischen Charakters der urchristlichen Zeit- und Geschichtsauffassung hat sich in einer Reihe von Publikationen vor allem auch Oskar Cullmann, zuletzt noch in seinem Buch « Christus und die Zeit » (1946), eingesetzt. Die überraschendste Bestätigung des zitierten Urteils Werners hat aber ohne Zweifel Karl Barth selber geliefert, indem er in dem 1940 veröffentlichten Band seiner « kirchlichen Dogmatik » bekennt, daß ihm in seiner « Römerbrief »-Eschatologie ein « Mißverständnis » der neutestamentlichen Botschaft unterlaufen sei, insofern er damals übersehen habe, daß das Neue Testament die Parusie tatsächlich als ein zeitlich nahes Ereignis erwarte (II, 1, S. 714 ff.).

Mit dieser Wiederanerkennung der « Temporalität » der urchristlichen Parusieerwartung steht aber die Theologie erneut vor dem Problem der ausgebliebenen Parusie, von dessen Druck sie sich eine Zeitlang durch ihre überzeitliche Deutung befreit wähnte. Welche einschneidenden dogmatischen Konsequenzen das Faktum der ausgebliebenen Parusie jedoch für die Verwendung der urchristlichen Parusieerwartung in der kirchlichen Verkündigung besitzt, das hat vor ein paar Jahren kein Geringerer als Rudolf Bultmann in seiner Schrift « Offenbarung und Heilsgeschehen » (1941) der erstaunten Theologenwelt vor Augen gestellt. Seine These von der Notwendigkeit der « Entmythologisierung der neutestamentlichen Ver-

kündigung » ist nichts anderes als die dogmatische Konsequenz aus dem dogmengeschichtlichen Prinzip der « fortschreitenden Enteschatogisierung », wie es von Albert Schweitzer schon in seiner « Geschichte der Leben-Jesu-Forschung » formuliert worden ist (S. 407).

So sehen wir heute Barth und jüngstens auch seinen Sohn Markus Barth, Cullmann, Michaelis und Kümmel, aber auch Bultmann, jeden auf seine Weise aufs eifrigste bemüht, irgendwie an dieser gefährlichen Stelle vorbeizukommen, um weiterhin — oder nun erst recht — an einer heilsgeschichtlichen Bedeutung der Erscheinung Jesu festhalten zu können². Wenn irgendwo, so scheint es freilich im Blick auf die gequälten Künsteleien dieser neuesten Ausweichversuche vor der konsequenten Eschatologie am Platze zu sein, von einem « unnützen Gerede » zu sprechen, von dem man im Interesse der Theologie und der Kirche nur wünschen kann, daß es bald einmal aufhören möchte.

Brennender denn je aber erhebt sich aus diesen unhaltbaren Verlegenheitslösungen auch die Frage: Wie predigen wir einen Jesus, der sich in bezug auf das zentrale Moment seiner Botschaft, nämlich seine unmittelbar bevorstehende Parusie, getäuscht hat?

Schon aus dieser knappen Übersicht über die heutige Diskussion und ihre unmittelbare Vorgeschichte dürfte die Aktualität und Bedeutung unseres Themas hinlänglich ersichtlich geworden sein. Eine Abklärung der Frage der ausgebliebenen Parusie und die Gewinnung einer haltbaren Beantwortung derselben gehört nachgerade zu den dringlichsten Aufgaben heutiger Theologie. In der Hoffnung, dadurch einen Beitrag zur Lösung dieser theoretisch wie praktisch gleich wichtigen Aufgabe zu leisten, wollen wir im folgenden die skizzierte bisherige Problementwicklung einer kritischen Prüfung unterwerfen, um dann daraus die Folgerungen für eine mögliche künftige Stellungnahme in dieser Sache zu ziehen.

² Daß auch die katholische Theologie und Kirche mit diesen Fragen zu tun hat, und wie ihre oberste Leitung dazu Stellung nimmt, zeigt das Dekret des Heil. Officiums vom 19. Juli 1944, in welchem es heißt: *Postremis hisce temporibus non semel ab hac S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate Millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium justorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum*. Wenn der päpstlich approbierte Entscheid aber lautet, *systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse*, so braucht man nur 1. Thess. 4, 13 ff. und 1. Kor. 15 zu lesen, um zu erkennen, wie es mit der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheide hinsichtlich der Auslegung der Schrift bestellt ist (vgl. Werners Bemerkungen zu diesem Dekret in Schweiz. Theol. Umschau 1944, S. 117 f.). In der zur gleichen Zeit von der Basler theologischen Fakultät genehmigten Dissertation von Hans Bietenhard über « Das Tausendjährige Reich » hätten sich die römischen Theologen ebenfalls eines bessern belehren lassen können. Zieht man aber die Schwierigkeiten in Betracht, in welche Bietenhard — wie übrigens auch Cullmann in seinen Schriften — hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses des Tausendjährigen Reiches zum alten, resp. neuen Äon gerät, so begreift man, daß Rom hier dogmatisch zurückhaltend ist. Jedenfalls ist diese dogmatische Zurückhaltung angemessener als Bietenhards Erhebung des Chiliasmus zu einem Glaubensartikel.

Zu diesem Zwecke vergegenwärtigen wir uns

I. Die konsequent-eschatologische Auffassung und ihre dogmatischen Konsequenzen,

wie sie Albert Schweitzer schon vor vierzig Jahren in der « Geschichte der Leben-Jesu-Forschung » dargelegt hat und wie sie inzwischen von ihm selber in der « Mystik des Apostels Paulus » (1930) und von Martin Werner in seiner Dogmengeschichte weiterentfaltet worden sind. Selbstverständlich kann es sich dabei weder um eine Darstellung der konsequent-eschatologischen Auffassung des Urchristentums im ganzen noch auch um eine exegetische Begründung der Schweitzer-Wernerschen These von der ausgebliebenen Parusie im einzelnen handeln, sondern wir müssen uns hier mit einer Charakterisierung dieser konsequent-eschatologischen Sicht der ausgebliebenen Parusie durch einige ihr eigentümliche wesentliche Momente begnügen.

Zunächst ein Wort über die Methode, nach welcher Schweitzer zu seiner Ansicht gelangt ist, daß die urchristliche Verkündigung ebensosehr durch die Erwartung der nahen Parusie wie durch das immer länger dauernde Ausbleiben dieses Ereignisses bestimmt ist, und über die Art und Weise, wie er und neuerdings Martin Werner diese These als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte des Christentums in Anwendung bringen.

Wie Albert Schweitzer es sehr anschaulich in seiner « Selbstdarstellung » (1929) geschildert hat, ist er schon als Straßburger Student auf Grund von Ungereimtheiten und Widersprüchen der synoptischen Überlieferung, insbesondere zwischen den Matthäus 10 von Jesus seinen Jüngern in Aussicht gestellten Drangsalen und dem Fehlen solcher im Fortgang des Textes auf jene Stelle Matthäus 10, 23 aufmerksam geworden, die hernach eine der Hauptstützen seiner These von der ausgebliebenen Parusie werden sollte. Später schließt er in dem Kapitel über « die Lösung der konsequenten Eschatologie » in der « Geschichte der Leben-Jesu-Forschung » (S. 390 ff.) aus der Veränderung in der Verkündigung und dem Verhalten Jesu vor und nach der Aussendungsrede, resp. der Rückkehr der Jünger von ihrem eiligen Gang durch die Städte Israels, daß sich hier etwas Entscheidendes zugetragen — oder eben nicht zugetragen haben müsse: daß nämlich die erwartete Parusie des Menschensohns nicht eingetreten sei. Und umgekehrt vermag er das nun erfolgende Sichzurückziehen Jesu und seine bald darauf einsetzenden persönlichen Leidensweissagungen, aber auch seinen Gang ans Kreuz, aus dieser Parusieverzögerung überraschend einfach zu erklären. Auf die nämliche Weise leitet er in der « Mystik des Apostels Paulus » die Unterschiede zwischen der Verkündigung Jesu und derjenigen des Apostels Paulus sowie die Differenzen des letzteren gegenüber der Urgemeinde rastlos aus der Verschiedenheit der jeweils vorausgesetzten Weltzeit ab. Das gleiche gilt für seine Aufhellung des Verhältnisses der paulinischen Theologie zur johanneischen und von hier aus weiter für die Erklärung der Entstehung des altkirchlichen Dogmas als Prozeß einer fortschreitenden Enteschatologisierung, wie sie nunmehr vor allem von Martin Werner in umfassender Weise dargelegt worden ist.

Das Charakteristische dieses konsequent-eschatologischen Verständnisses des urchristlichen Kerygmas und seiner Wandlungen besteht darin, daß hier nicht von einem von außen an den Text herangetragenen dogmatischen oder sonstwie weltanschaulichen Standpunkt ausgegangen wird, sondern daß es rein auf den innerhalb der Überlieferung historisch feststellbaren Tatbeständen basiert. Nicht etwa von unserem heutigen Welt- und Geschichtsbild aus erfolgt das Urteil: die Geschichte ist anders verlaufen, als das Neue Testament es erwartet hat, sondern aus den schon innerhalb der kanonischen Texte konstatierbaren Wandlungen des Kerygmas selber ergibt sich dieser Schluß. Umgekehrt aber erweist sich die Richtigkeit dieser Hypothese durch die Art und Weise, wie es von ihr aus gelingt, den Bestand der Überlieferung als einen problemgeschichtlichen Zusammenhang einsichtig zu machen.

Vorausgesetzt wird dabei nur zweierlei: Einmal allgemein, daß es sich im christlichen Kerygma um etwas Verstehbares, d. h. — um mit Tröltsch und Dilthey zu reden — um etwas in Analogie und Korrelation zu den Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens überhaupt Stehendes handelt, was übrigens sinngemäß auch gerade im Begriff des Kerygmas enthalten ist. Und zum andern im besonderen, daß die Synoptiker, wie es Lukas im Prolog seines Evangeliums für seine Arbeit in Anspruch nimmt — entgegen der formgeschichtlichen Zerstückelungstheorie und der darauf beruhenden historischen Skepsis —, etwas vom wirklichen historischen Ablauf der Ereignisse gewußt haben und sich in ihrer Darstellung von diesem Wissen haben leiten lassen.

Dies vorausgesetzt, darf man in Anbetracht der Art und Weise, wie es im Rahmen der konsequenten Eschatologie gelingt, den gesamten Überlieferungsstoff bis in alle Einzelheiten hinein in einen einheitlichen problemgeschichtlichen Zusammenhang zu bringen, diese Konstruktion mit Martin Werner in der Tat für die geschichtswissenschaftlich bisher bestausgewiesene halten (« Die Entstehung des christlichen Dogmas », S. 77).

Es sind aber auch nicht in erster Linie methodisch-wissenschaftliche Bedenken, was viele Theologen die konsequent eschatologische Lösung ablehnen läßt, sondern diese Gegnerschaft hat ihren Hauptgrund vielmehr in dem Bild, das sich auf diesem Wege von Jesus und dem Ursprung des Christentums herausstellt, und vor allem in den sich daraus ergebenden dogmatischen Konsequenzen für die kirchliche Verkündigung. Davon ist hier nun noch einiges zu sagen.

Wie es schon der Name dieser Betrachtungsweise sagt, wird hier die Verkündigung Jesu und das Urchristentum « konsequent eschatologisch », d. h. als völlig durch die eschatologische Vorstellungs- und Begriffswelt und die darin lebendige Gegenwartssicht und Zukunftserwartung bestimmt, verstanden. Die zentralen Gedanken des Reiches Gottes und der Gemeinde der Auserwählten, des Messias und seiner Parusie, der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts entstammen der überlieferten und zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik. Wie dort, so bildet auch im Neuen Testament das Endgeschehen ein gewaltiges, in einer Reihe einzelner aufeinanderfolgender Akte verlaufendes Drama von kosmischem Ausmaß. Abgesehen von den auf den verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten der einzelnen über-

lieferten Eschatologien beruhenden Differenzen, besteht aber der Hauptunterschied der Verkündigung Jesu und des Urchristentums gegenüber der jüdischen Zukunftshoffnung darin, daß hier das Endgeschehen nicht mehr bloß den Gegenstand schriftgelehrter Spekulation bildet, sondern zu einem den Einzelnen in die Entscheidung stellenden Gegenwartsgeschehen aktualisiert ist. « Tut Buße; denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen », verkündigt Jesus in Weiterführung der Predigt des Täufers. Und Paulus spricht von dem « Kairos », den es zu erkennen gilt: « daß es nämlich für euch Zeit ist, aus dem Schlafe aufzuwachen; denn jetzt ist das Heil uns näher als damals, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt und der Tag herangekommen. » (Röm. 13, 11 f.)

Diese durch zahlreiche Stellen eindeutig zu belegende Naherwartung des Neuen Testaments besitzt ihren tragenden Grund in dem von Jesus als sein Geheimnis gehüteten, nur im engsten Jüngerkreis bezeugten Bewußtsein, der zum kommenden Messias Bestimmte zu sein, sowie in dem Glauben der Urgemeinde an die nahe Parusie des durch Tod und Auferstehung zum himmlischen Kyrios Erhöhten.

Aus dieser in der jüdischen Apokalyptik nicht vorgesehenen Verbindung der Enderwartung mit dem Auftreten einer bestimmten historischen Persönlichkeit kommt es innerhalb des Neuen Testaments zu Behauptungen eschatologischer Gegenwartsgeschehens, resp. zu bestimmten, aus der Annahme dieser endzeitlichen Situation heraus erfolgenden eschatologischen Handlungen. Als besonders folgenschwere Beispiele dieser Art seien genannt: die bereits erwähnte Aussendung der Jünger zur Verkündigung des Endes unter der Verheißung, daß sie « mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis der Menschensohn kommt » (Matthäus 10, 23), Jesu Todesgang in der Erwartung, durch sein stellvertretendes Leiden das Reich Gottes « herbeizuzwingen » (« Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung », S. 434 f.), die in der Urgemeinde auf Grund von Aussagen Jesu lebendige Hoffnung, daß einige ihrer Glieder noch zu ihren Lebzeiten das Ende erleben würden, sowie die paulinische Christumystik, wonach sich im Getauften bereits die Äonenwende vollzieht, so daß er prinzipiell nicht mehr diesem unter der Herrschaft des Gesetzes und des Todes stehenden Äon angehört.

Hier überall aber, wo in dieser Weise die Konsequenzen aus der vorausgesetzten eschatologischen Situation gezogen werden, bricht auch zugleich unheilbar der Konflikt mit der tatsächlichen Geschichte aus und führt die Desavouierung der « dogmatischen » Geschichte durch die « natürliche » notwendig zur Enteschatologisierung des Kerygmas. « Dieses gewaltsame Hineinzerren der Eschatologie in die Geschichte », so formuliert es einmal Schweitzer, « ist zugleich ihre Aufhebung » (« Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung », S. 437).

Die erste « Parusieverzögerung » macht sich nach der Rückkehr der Jünger von ihrem eiligen Gang durch « die Städte Israels » bemerkbar, die zweite, entscheidende, nach dem Tode Jesu. In den Berichten über die während und unmittelbar nach Jesu Tod stattgefundenen apokalyptischen Ereignisse, vor allem über seine Erscheinungen, spiegelt sich noch die eschatologische Erwartung, die man mit diesem Datum ursprünglich ver-

bunden hatte. Dadurch, daß die Urgemeinde, durch diese visionären Erlebnisse von der Erhöhung ihres Herrn zum himmlischen Kyrios überzeugt, weiterhin dessen baldige endzeitliche Parusie erwartete, wurde der Konflikt mit dem uneschatologischen Geschichtsverlauf zunächst überwunden. Das Hinwegsterben der ersten Generation und die Frage der Sündlosigkeit der Getauften ließ das Problem der ausgebliebenen Parusie aber bald einmal von neuem akut werden. Einleuchtend hat Albert Schweitzer die paulinische Theologie als genialen Lösungsversuch dieser geschichtlichen Problematik der urchristlichen Parusiehoffnung zu erklären vermocht. Im letzten Kapitel seiner «Mystik des Apostels Paulus» zeigt er aber auch, wie der paulinische Versuch, das Ausbleiben der Parusie durch die Übersteigerung der Naherwartung des Endes zu einem im Corpus mysticum Christi sich auswirkenden Bereits-Angebrochensein des neuen Äons wettzumachen, auf die Dauer ebenfalls nicht haltbar war, sondern nur zu neuen Schwierigkeiten führte und schließlich nolens volens der Hellenisierung des urchristlichen Glaubens, wie sie sich bereits in den Johanneischen Schriften abzuzeichnen beginnt, den Weg bahnte.

Diese Problemsicht ist inzwischen von Martin Werner, nachdem er sie nochmals kritisch überprüft und exegetisch weiter unterbaut hat, als «Ansatzpunkt» des dogmengeschichtlichen Prozesses in seiner «Entstehung des christlichen Dogmas» verwendet worden. Für die drei ersten Jahrhunderte stellt er hier dessen Verlauf als «Abbau der urchristlichen Fundamentallehren» infolge der Parusieverzögerung und als «Aufbau des altkirchlichen Dogmas» in der Auseinandersetzung der hellenistisch-synkretistischen Spätantike mit dem Urchristentum dar. Im «Epilog» seines Werkes aber deutet er an, daß dieser infolge der andauernden Parusieverzögerung zwangsläufig fortschreitende Enteschatologisierungsprozeß nicht nur für die Gestaltung des Dogmas der katholischen Kirche maßgebend ist, sondern sich auch in der Reformation und in der Entwicklung vom Alt- zum Neuprotestantismus bis in die Gegenwart hinein auswirkt und damit auch die Zukunft des christlichen Glaubens bestimmt.

Damit kommen wir zu einem Letzten, wovon hier noch zu sprechen ist: den dogmatischen Konsequenzen der konsequenten Eschatologie. Schon Schweitzer hat nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, in welchem Gegensatz das konsequent-eschatologische Jesusbild sowohl zu dem liberalen Leben Jesu als auch zu der orthodoxen Verwendung der Evangelien steht. Insonderheit gilt sein Kampf in der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» dem romantischen Geschichtspositivismus der Ritschlschen Schule. Ihm gegenüber fordert er für die Religion «eine Metaphysik, das heißt eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins... die von Geschichte und überlieferten Erkenntnissen vollständig unabhängig ist und in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann» (S. 512). Werners Kampf dagegen gilt vor allem dem heute wieder in Mode gekommenen orthodoxen Dogma. Indem er dasselbe als Produkt des Enteschatologisierungsprozesses verständlich macht, beraubt er es nicht nur seines Rechtes, sich vor dem historisch-kritischen Denken auf ein besonderes, nur dem Glauben zugängliches Gebiet übernatürlicher Offenbarung zurückzuziehen, sondern er weist damit

auch nach, daß dessen heutige Restauration an dem eigentlichen Anliegen der Botschaft Jesu vorbei und in eine völlig unfruchtbare, bloße Scheinproblematik hineinführt. In meiner Dissertation habe ich besonders darauf den Finger gelegt, daß sich aus der urchristlichen Verkündigung keine unsere Zeit einschließende Heilsgeschichte ableiten lasse, weil das Neue Testament mit einer solchen Geschichtsdauer überhaupt nicht rechnet, sondern vielmehr gerade deren Negation bildet.

Das ist, in wenigen Zügen angedeutet, die konsequent-eschatologische Auffassung des Problems der ausgebliebenen Parusie. Und diese damals noch in ihren Anfängen stehende Problemsicht ist es, welche Karl Barth im Sinne hatte, als er über der Auslegung von Röm. 13, 11 f. etwas ärgerlich ungeduldig ausrief: « Will das unnütze Gerede von der „ausgebliebenen“ Parusie denn gar nicht aufhören? » und diesem « Gerede » mit seiner überzeitlichen Deutung der urchristlichen Eschatologie ein Ende zu machen meinte. Da diese vor Jahren mit so viel Applaus gestartete Überwindung der konsequenten Eschatologie heute selber überwunden ist, bezeichnen wir sie als

II. Das Intermezzo der überzeitlichen Deutung.

In einem sehr wesentlichen Punkte berühren sich zwar Barths Römerbrief-Interpretation und Schweitzers Auffassung des Urchristentums — um dann freilich gerade hier ihre äußerste Gegensätzlichkeit zu erweisen. Bezeichnend für dieses Verhältnis ist Barths damals geprägter Satz: « Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun » (Römerbrief, S. 298). Beide stimmen demnach miteinander darin überein, daß das urchristliche Kerygma grundsätzlich und ausschließlich eschatologisch zu verstehen ist. Aber während Schweitzer vom Faktum der ausgebliebenen Parusie aus die Geschichte des Christentums als einen fortschreitenden Enteschatologierungsprozeß sieht, will Barth die eschatologische Einstellung wieder zur bleibenden Norm des christlichen Glaubens erheben.

Zu dieser Barth'schen Eschatologisierung des christlichen Glaubens ist aber folgendes zu bemerken: Einmal gelangte Barth zu seiner « konsequent-eschatologischen » Sicht des Urchristentums nicht so sehr auf dem Wege historisch-kritischer Forschung — für diese hat er, nach den bekannten Ausführungen in der Vorrede jenes Kommentars, sehr wenig übrig —, sondern, wie er inzwischen selber zugestanden hat (kirchliche Dogmatik II, 1, S. 715 ff.), vielmehr aus dem Erlebnis der Krisensituation der Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Aus « der seelischen Erschütterung des europäischen Menschen » jener Zeit heraus wurde ihm das — vor und außerhalb dieses Erlebens dem modernen Bewußtsein gerade unerhört fremdartig gewordene — eschatologische Bild Jesu und des Urchristentums wiederum unmittelbar verständlich als Ausdruck für die Situation menschlicher Existenz überhaupt. « Immer », so kommentiert er das « dann » und « jetzt » von Röm. 13, 11 f., « besteht diese Spannung zwischen dem „damals“ unsres geruhigen Seins und dem „jetzt“ der störenden Erinnerung an unser Nicht-Sein, immer die Spannung zwischen den Zeiten des Ge-

denkens, Erwartens und Hinblickens auf das existentielle Ereignis werden des nur vermeintlich „schon“ Bestehenden, auf den ewigen Augenblick der Erscheinung, der Parusie, der Gegenwart Jesu Christi. » Mit den « berühmten neunzehnhundert Jahren Kirchengeschichte aber, die die Parusie bekanntlich „noch nicht“ gebracht » hätten, habe diese « Spannung zwischen den Zeiten » nichts zu tun (S. 483).

Das « Nahe » der urchristlichen Enderwartung — und damit kommen wir zu dem andern charakteristischen Merkmal dieser Römerbrief-Eschatologie — sei nicht temporal, sondern « transzendental » zu verstehen, d. h. der « ewige Augenblick » der Parusie sei nicht ein Augenblick in der Reihe der Augenblicke, die unsere Zeit ausmachen, sondern als die Grenze aller Zeit stehe er allen Augenblicken « senkrecht » gegenüber. Von dieser überzeitlichen Deutung des Nahe als der « überhängenden Wand Gottes » aus, unter die sich der Mensch ständig gestellt sehe, kann er nun dem « unnützen Gerede von der ausgebliebenen Parusie » gegenüber fragen: « Wie soll denn „ausbleiben“, was seinem Begriff nach überhaupt nicht „eintreten“ kann? », um dann sehr stürmisch weiterzufahren: « Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter Weltuntergang, ganz und gar ohne Beziehung zu etwelchen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende, sondern wirklich das *Ende*, so sehr das Ende, daß die neunzehnhundert Jahre nicht nur wenig, sondern *nichts* zu bedeuten haben, was seine Nähe oder Ferne betrifft, so sehr das Ende, daß schon Abraham diesen Tag sah und sich freute. Wer heißt uns, diese ewige Wahrheit, weil von ihr *nur* im Gleichnis geredet werden kann, abzuschwächen zu einer zeitlichen Wirklichkeit oder, wenn denn erkannt ist, daß hier jedes Wort nur Gleichnis sein kann, bei diesem „nur“ uns zu beruhigen? Wer heißt uns, Gott zu einem Götzen zu machen und ihn daraufhin, auf Grund unseres eigenen Verkennens *seiner* Wirklichkeit, so schamlos nicht ernst zu nehmen? Wer heißt uns, die Erwartung des Endes, *jenes* Augenblickes, in dem die Lebenden verwandelt und die Toten auferstanden *miteinander* vor Gott stehen (I. Kor. 15, 51—52), zur Erwartung eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels zu machen und, wenn dieses mit Recht „ausbleibt“, uns getrost wieder schlafen zu legen, ein harmloses „eschatologisches“ Kapitelchen am Ende der Dogmatik, unsere einzige Erinnerung daran, daß wir uns eigentlich erinnern sollten und wollten! Nicht die Parusie „verzögert“ sich, wohl aber unser Erwachen. » (S. 484.)

Als interessante Parallele zu dieser Barth'schen Interpretation der urchristlichen Eschatologie sei hier Rudolf Bultmanns, um die nämliche Zeit in seinem Jesus-Buch vertretene, entsprechende Auffassung erwähnt. Bultmann ist zwar im Unterschied zu Barth der Meinung, « daß Jesus wie seine Zeitgenossen ein gewaltiges eschatologisches Drama erwartet hat » (S. 38). Trotzdem meint er, daß die Gottesherrschaft « nicht eigentlich ein Etwas » sei, « das einmal kommt im Ablauf der Zeit », sondern sie sei « eine Macht, die die Gegenwart völlig bestimmt » dadurch, « daß sie den Menschen in die Entscheidung zwingt » (S. 49). Aus dieser Deutung der Enderwartung Jesu als Ausdruck der Entscheidungssituation eigentlicher Existenz heraus kann dann auch Bultmann von der überzeitlichen Nähe

des Endes reden: « Steht der Mensch in der Entscheidung und charakterisiert ihn eben dies wesentlich als Menschen, so ist ja immer letzte Stunde, und es ist begreiflich, daß für Jesus die ganze zeitgeschichtliche Mythologie in den Dienst dieser Erfassung der menschlichen Existenz trat und er in ihrem Lichte seine Stunde als die letzte erfaßt und verkündigte. » (S. 50.)

Auf diese Weise also glaubten Barth und Bultmann vor zwanzig Jahren den ihnen wohlbekannten Konsequenzen der Schweitzerschen These zu entgehen und ungehindert durch das Ärgernis der ausgebliebenen Parusie das Neue Testament weiter als « Wort Gottes » verstehen zu können. Und wie die Stimmen aus jenen Jahren zeigen, meinten viele mit ihnen durch diese existentiell-überzeitliche Deutung der konsequenten Eschatologie entronnen zu sein.

Indes diese Zeit, da man in der Eschatologie wähnte, ohne alle zeitliche Zukunft und bloß mit dem In-die-Entscheidung-gestellt-Sein in der Gegenwart auskommen zu können, ist heute längst vorbei. Dieses überzeitliche Verständnis des als eschatologisch bestimmt erkannten urchristlichen Kerygmas gehört mitsamt dem Frühstadium der dialektischen Theologie, mit dem es aufs engste zusammenhing, der Vergangenheit an. Es war ein Intermezzo. Barth selber sieht heute in seinem « Römerbrief » ein für ihn notwendiges, aber auf die Dauer nicht vertretbares Durchgangsstadium.

Indem er sich zugleich — wie übrigens schon früher — in dem für unseren Zusammenhang besonders wichtigen Paragraphen seiner kirchlichen Dogmatik über « Die Vollkommenheit der göttlichen Freiheit » (Bd. II, 1, S. 495 ff.) erneut vom Heideggerschen Existenzialismus Bultmanns distanziert, nimmt er sich hier auch die Freiheit, die überzeitliche Deutung der Eschatologie in seiner Römerbriefauslegung als eine damals nicht ganz unberechtigte, im Grunde aber unbiblische « Einseitigkeit », als ein zeitgeschichtlich bedingtes « Mißverständnis » hinzustellen. « Well roared, lion! » ironisiert er hier Kernsätze seiner damaligen Auslegung (S. 715), und zu den von uns zitierten Ausführungen zu Röm. 13, 11 f., bemerkt er jetzt: « Man sieht, daß ich da Dinge sagte, die zum rechten Verständnis von Röm. 13, 11 am Rande gewiß auch gesagt werden konnten und sogar mußten. Man sieht aber auch, wie ich dabei gerade an dem Besonderen dieser Stelle, nämlich an der *Teleologie*, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende hin, mit viel Kunst und Beredsamkeit *vorbeigegangen* bin. Und man sieht vor allem mit Erstaunen, daß in meiner Auslegung ausgerechnet das einseitig überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen war, als allein greifbares Ergebnis auf dem Plane blieb. » (S. 716.) Unter Bezugnahme auf Overbeck, Joh. Weiß und Albert Schweitzer anerkennt er hier auch — ganz im Gegensatz zu seinen früheren Behauptungen —: « Es war gewiß höchste Zeit, daß auch die historische Forschung des Neuen Testaments sich zu der Erkenntnis durchgerungen hat, wie sehr dessen Botschaft und dessen Glaube von der Erwartung der Wiederkunft Christi und des Endes aller Dinge bestimmt und durchdrungen war. Und diese Erwartung ist in der Tat nicht genau verstanden, wenn nicht gesehen wird, daß sie nicht

mit langen Zeiträumen gerechnet hat, sondern daß sie Naherwartung gewesen ist.» (S. 718.)

Also doch: die neutestamentliche Parusiehoffnung als Erwartung eines, im Rahmen des «Endes aller Dinge» stattfindenden, zeitlich nahe bevorstehenden Ereignisses. Damit ist aber auch von neuem die Frage akut, wie sich denn diese Endnaherwartung mit der seither verflossenen Zeit vereinbaren lasse. Gilt sie noch, oder gilt sie nicht mehr? Das meint offenbar Barth, wenn er, im Anschluß an diese Richtigstellung seiner früheren Ansicht, von einem «Auslegungsproblem» spricht, das «damit gestellt» sei. Er geht sogar so weit, zuzugeben, daß die Lösung der konsequenten Eschatologie hier «auf der Hand liege», und nennt ihre Verwendung der «Feststellung, daß diese Naherwartung als solche „nicht in Erfüllung gegangen sei“, «eine Art Aladinisches Zauberwort».

Warum er das jedoch nur ironisch meint, und mit welchen Gründen er diese Lösung für sich weiterhin glaubt ablehnen zu müssen, davon werden wir gleich noch zu reden haben. Hier stellen wir vorläufig nur fest, daß in dem Moment, in welchem die überzeitliche Deutung preisgegeben wird, sogleich auch wiederum das Problem der ausgebliebenen Parusie zur Diskussion steht. Nur unter Voraussetzung der Überzeitlichkeit des Endes gibt es dieses Problem nicht, nach deren Wegfall jedoch steht es ungeklärter denn je vor jeder Theologie, die das urchristliche Kerygma als dogmatische Norm verwenden möchte. Das zeigt sich nicht nur bei Barth, sondern auch bei andern Theologen, die, wie er, heute im Gegensatz zur überzeitlichen Deutung den endzeitlichen Charakter der urchristlichen Eschatologie vertreten.

Oskar Cullmann z. B., der in neuester Zeit in einer Reihe umfassender Analysen am nachdrücklichsten gegenüber aller überzeitlichen Interpretation als einer unbiblischen, philosophischen Umdeutung auf die «Temporalität» der urchristlichen Hoffnung aufmerksam gemacht hat, kommt nicht darum herum, mit Bezug auf die Naherwartung des Endes im Urchristentum von einer «irrtümlichen Datumsangabe» zu reden und die Tatsache einer unvorhergesehenen «Parusieverzögerung» anzuerkennen («Christus und die Zeit», S. 75 ff., 152). In seinem Liestaler Vortrag erklärt er, er «stimme... A. Schweitzer völlig bei, wenn er annimmt, daß Jesus selbst das Kommen des Reiches mit seinem Tode erwartet hat» (S. 37). Auch hier wird uns das folgende «Aber», mit welchem er dieses gefährliche Zugeständnis sogleich wieder abzuschwächen sucht, gleich noch beschäftigen.

Bei Kümmel, der wie Cullmann gegen Gerhard Delling («Das Zeitverständnis des Neuen Testaments», 1940) und Bultmann betont, daß «für Jesus die Zeitform durchaus nicht irrelevant» sei («Verheißung und Erfüllung», S. 90) und, auf Grund von Matthäus 10, 23, Markus 9, 1 und Markus 13, 30 feststellt, daß er die Nähe des verkündeten Endes «mit der Lebensdauer der Generation seiner Hörer begrenzte», lesen wir: «Es kann nun keine Frage sein, daß diese Voraussage Jesu nicht eingetreten ist, und es ist darum nicht möglich, zu behaupten, Jesus habe sich nicht geirrt. Es muß also unumwunden zugegeben werden, daß die eschatolo-

gische Verkündigung Jesu zum mindesten an diesem Punkt in einer zeitbedingten Vorstellungsform gefangenblieb, die durch die Entwicklung jenseits des Urchristentums als unhaltbar erwiesen wurde.» (S. 91.)

Viel unumwundener in Wahrheit anerkennt Bultmann selber diese geschichtliche Problematik der urchristlichen Enderwartung, wenn er in seiner Schrift « Offenbarung und Heilsgeschehen » erklärt: « Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und — wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist — weiterlaufen wird. » (S. 31.)

Andern Theologen dagegen, die seine auf dieser Feststellung begründete « Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung » ablehnen, bereitet diese mit der Vertretung der endzeitlichen Form der urchristlichen Parusieerwartung notwendig wieder auftauchende Frage der Parusieverzögerung bedeutend mehr Schwierigkeiten. Am meisten Mühe hat sich in den letzten Jahren diese Sache wohl Wilhelm Michaelis kosten lassen, vielleicht gerade deshalb, weil er ursprünglich der konsequenten Eschatologie näher stand als irgendein anderer Neutestamentler (vgl. das Urteil Martin Werners, « Theologische Umschau », 1942, S. 54 ff.). Als Beispiel sei nur daran erinnert, wie er sich in seiner Schrift « Der Herr verzieht nicht die Verheißung » (1942), nachdem er sich auf zehn Seiten mit den « Schwierigkeiten und Fragen », die sich für ihn begreiflicherweise aus der Stelle Markus 9, 1 « Wahrlich, ich sage euch, etliche von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken, bis daß sie das Reich Gottes kommen sehen in Kraft », ergeben, herumgeschlagen hat, schließlich doch zu dem Zugeständnis gezwungen sieht, daß « die eigentliche Schwierigkeit » dieses Wortes darin liege, « daß die in ihm gemeinten Personen gestorben sind, ohne daß das Reich Gottes gekommen wäre, ja daß Generation über Generation seither gelebt hat, ohne daß der Jüngste Tag eingetreten wäre . . . ». Wir verstehen seinen Seufzer: « Was sollen wir dazu sagen ? » (S. 44.)

« Um so größer », schrieb jüngst der durch seine christologische Auslegung des Alten Testaments bekanntgewordene Wilhelm Vischer in einer Exegese von Matthäus 16, 13—20, 28, betitelt: « Die evangelische Gemeindeordnung », zu der Parallelstelle Matthäus 16, 28, nachdem er deren « heilig-rechtliche Verbindlichkeit » festgestellt hat, « ist die Schwierigkeit, daß die dermaßen bekräftigte Versicherung durch die Geschichte nicht bestätigt worden ist. Denn alle damals Anwesenden sind gestorben, und zwei Jahrtausende sind vergangen, ohne daß der Menschensohn in seiner Königs-gestalt gekommen wäre. » (S. 37.)

Nach diesen Zeugnissen zu schließen, scheint sich heute die Ansicht durchgesetzt zu haben, die ebenfalls Markus Barth in einer Anmerkung seines Buches über den « Augenzeugen » ausgesprochen hat, daß nämlich Albert Schweitzer « Dinge gemerkt und gesagt » habe, « die zwar unbequem sind, die aber nicht überhört werden können » (S. 321). Damit aber dürfte das Intermezzo der überzeitlichen Deutung der urchristlichen Eschatologie endgültig liquidiert sein — nicht dagegen das Problem der ausgebliebenen Parusie. Dieses ist im Gegenteil dadurch gerade von neuem

akut geworden. Bevor wir zur Darlegung unserer eigenen Stellungnahme in dieser Sache übergehen, haben wir zur Charakterisierung der gegenwärtigen Situation daher noch

III. Die jüngsten Ausweichversuche

vor den Konsequenzen der konsequenten Eschatologie an Hand der im Vorhergehenden zitierten Theologen durch einige Beispiele zu illustrieren. Als nichts anderes denn als derartige mehr oder weniger geschickte Ausweichversuche erweisen sich nämlich die verschiedenen Antworten, die wir hier nach der geschilderten Wendung auf die Frage der ausgebliebenen Parusie erhalten.

Am einfachsten macht sich die Sache ohne Zweifel Karl Barth, indem er die ihm unbequeme These der konsequenten Eschatologie mit der Redensart, daß sie « nun doch allzu sehr auf der Hand liegen dürfte, um zwingend zu sein », erledigen zu können meint (S. 718). Um dieser faden-scheinigen Argumentation etwas mehr Gewicht zu verleihen, fügt er ihr noch die an die Adresse Albert Schweitzers und seiner « Deszendenten » gerichtete Mahnung bei: « Wer in der Theologie am Leben bleiben will, kann mit einer einzelnen Einsicht, wie richtig und wichtig sie als solche immer sein möge, nun einmal nicht durchkommen » (S. 717 f.), und weiter: « So darf man, wenn man sich selber nicht mit Sterilität strafen will, auch wenn man seiner Sache noch so sicher zu sein meint, in einer einzelnen Einsicht auf keinen Fall stecken bleiben. » (S. 718.)

Nun — « Sterilität » wird man der konsequenten Eschatologie im Blick auf den Ausbau, den sie in ihrer vierzigjährigen Geschichte erfahren hat, und auf die Anregungen, die von ihr während dieser Zeit ausgegangen sind, nicht eben vorwerfen können. Wohl aber ist die von Barth auch zur Rechtfertigung der Wandlungen seiner eigenen Theologie verwendete Formulierung « um am Leben zu bleiben » (S. 717) höchst bezeichnend für seine Einstellung der konsequenten Eschatologie gegenüber. Um theologisch am Leben zu bleiben, d. h. um seine « kirchliche Dogmatik » nicht zu gefährden, darf er mit den Einsichten dieser Auffassung des Neuen Testaments, deren Bedeutung ihm ja auch nicht ganz verborgen geblieben ist, nicht Ernst machen. Würde er sich darauf einlassen, dann wäre es allerdings um seine Theologie ein zweitesmal geschehen.

Wie gefährdet seine Position jedoch auch abgesehen von dieser radikalen Infragestellung ist, das zeigt die Beurteilung, die seiner in diesem Zusammenhang entwickelten Spekulation über Gottes Vor-, Über- und Nachzeitlichkeit (S. 698) in Cullmanns neuestem Werk zuteil geworden ist. Ganz mit Recht sagt nämlich Cullmann von diesem Schema, mit welchem Barth nach seiner Abwendung von der überzeitlichen Eschatologie dem biblischen Begriff der Ewigkeit in seiner « positiven Beziehung zur Zeit » gerecht zu werden glaubt, es handle sich darin um « letzte Reste einer philosophischen, nicht biblischen Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit » (« Christus und die Zeit », S. 52, Anm. 13), insofern hier die Ewigkeit immer noch in platonischem Sinne als die Zeit umschließende

oder begleitende Zeitlosigkeit, statt wie in der Bibel «naiv» als «ins Unendliche verlängerte Zeit» verstanden werde (S. 52 ff.).

Indes nicht nur in dieser formalen Hinsicht ist Barths nunmehrige Auffassung des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses unbiblich, sondern auch inhaltlich, wenn er die Situation des Gläubigen als ein Stehen in der durch Christus bewirkten Wende vom alten zum neuen Äon im Sinne von «Luthers simul iustus et peccator» interpretiert (S. 705 ff.). Der Fiktionalismus der lutherischen Rechtfertigungslehre ist, wie Albert Schweitzer gezeigt hat (vgl. bes. «Die Mystik des Apostes Paulus», S. 214 ff.), etwas ganz anderes als die eschatologische Heilswirklichkeit, die Paulus aus dem Sein in Christo ableitet. Davon sagt nun freilich Cullmann nichts; denn in der «Erkenntnis des streng christozentrischen Charakters der neutestamentlichen Glaubenslehre» möchte er sich mit Barth einig wissen (S. 8).

Sehen wir nun zu, wie er mittelst seiner «exegetischen Methoden» Barths «christozentrisches Programm» ausführt (S. 9). Nachdem er, wie bereits erwähnt, den linear zeitlichen Charakter des urchristlichen Zeit- und Geschichtsverständnisses als in Übereinstimmung mit dem jüdischen Zeitbegriff und damit als allgemein biblisch im Gegensatz zu demjenigen der griechischen Philosophie stehend dargestellt hat, liegt ihm ebenso daran, auf einen bestimmten Unterschied zwischen Judentum und Urchristentum in dieser Hinsicht hinzuweisen. Dieser Unterschied, dessen Erkenntnis ihm «von unermeßlicher Wichtigkeit» zu sein scheint (S. 70), bestehe darin, daß für die jüdische Zeiteinteilung die entscheidende «Mitte», d. h. die den neuen Äon eröffnende Parusie, in der Zukunft liege, während für das Urchristentum durch das Christusgeschehen von Karfreitag und Ostern diese «Mitte» bereits erreicht sei, so daß sein Glaube nun nicht mehr ausschließlich an der Zukunft orientiert sei, sondern sich vielmehr — auch gerade hinsichtlich seiner Parusieerwartung — auf ein bereits geschehenes Heilsfaktum gründe. «Die Erwartung», so beschreibt er diese Situation, «bleibt also bestehen wie im Judentum. Was von den Juden von der Zukunft erwartet wurde, wird weiterhin von der Zukunft erwartet; aber es ist nicht mehr Zentrum der Heilsgeschichte, vielmehr liegt das Zentrum nun in einem historischen Geschehen. Das Zentrum ist erreicht, aber das Ende steht noch aus.» Und er illustriert dies an folgendem zur Zeit der Niederschrift seines Buches wohl sehr aktuellen «Beispiel»: «Die Entscheidungsschlacht in einem Krieg kann in einer verhältnismäßig frühen Phase des Krieges schon geschlagen sein, und doch geht der Krieg noch lange weiter. Obwohl die entscheidende Tragweite jener Schlacht vielleicht nicht von allen erkannt ist, bedeutet sie doch bereits den Sieg. Aber der Krieg muß doch auf unbestimmte Zeit weitergeführt werden bis zum „Victory Day“. Genau dies ist die Lage, in der sich das Neue Testament infolge der Erkenntnis der neuen Zeiteinteilung weiß: die Offenbarung besteht eben gerade darin, daß verkündet wird, jenes Ereignis am Kreuz mit der folgenden Auferstehung war die schon geschlagene Entscheidungsschlacht. In diesem gläubigen Wissen, das zugleich ein Ernten der Früchte jener Schlacht zur Folge hat, besteht das Teilhaben des Glaubens an Gottes Herrschaft über die Zeit...» (S. 72 f.).

Diese Sicht Cullmanns hat bestimmt etwas für sich. Wenn er nun aber

meint, damit nicht nur die konsequente Eschatologie überwunden, sondern auch das Problem der ausgebliebenen Parusie gelöst zu haben, und zwar so, daß sich von hier aus eine normativ gültige Heilsgeschichte konstruieren lasse, so irrt er gewaltig. Denn erstens vertritt die konsequente Eschatologie diese Verlegung der «Mitte der Zeit» in die historische Zeit hinein, auf die Cullmann so großen Wert legt, durchaus auch — sieht sie aber nicht wie dieser erst durch Tod und Auferstehung Jesu, sondern schon durch das in der jüdischen Eschatologie nicht vorgesehene, in Jesu messianischem Bewußtsein aber begründete Zuvorerscheinen des himmlischen Messias in irdischer Gestalt veranlaßt. Zweitens aber beachtet Cullmann nicht die Unterschiede, die zwischen Jesus, der Urgemeinde und dem Apostel hinsichtlich ihrer Beurteilung der Weltzeit bestehen — Unterschiede, aus deren Feststellung sich unumgänglich der Schluß ergibt, daß es sich in der Wertung von Tod und Auferstehung Jesu, wie sie in typisch verschiedener Gestalt in der Urgemeinde und bei Paulus vorliegen, doch um durch das Ausbleiben der Parusie verursachte «Verlegenheitslösungen» handelt. Und drittens läßt sich die auch von Cullmann als Irrtum anerkannte «Begrenzung der Nähe des Endes auf eine Generation» nicht als nur «psychologisch» bedingter, im Grunde aber unwesentlicher bloßer «Perspektivenirrtum» bagatellisieren, indem man alles Gewicht auf «die schon geschlagene Entscheidungsschlacht» legt. Denn in dem Maße als der Victory Day nach einem als «Entscheidungsschlacht» gewerteten Datum ausbleibt, *wird gerade der Entscheidungscharakter eines solchen Ereignisses in Frage gestellt*. Statt einer Entscheidungsschlacht haben wir dann eine fortlaufende Reihe weiterer Einzelschlachten — das sind die «Vorzeichen», auf die Cullmann so viel Gewicht legt — aber kein Ende! Daß aber diese «Vorzeichen»-Heilsgeschichte, die da entsteht, noch etwas mit der urchristlichen Naherwartung zu tun habe — es sei denn als ihre fortschreitende Enteschatologisierung — wird man im Ernste kaum behaupten können.

So ist es denn nur zu begreiflich, daß Cullmann sich für diese Deutung auf «Offenbarung» beruft, «die an den Glauben, nicht an historische Kontrolle appelliert» (S. 87, vgl. S. 18). Damit aber setzt er sich in Widerspruch zu der von ihm im «Vorwort» aufgestellten Bedingung, daß das «Kriterium der Feststellung des christlichen Wesenskerns auf keinen Fall irgendeine im voraus feststehende — etwa philosophische — Position» sein dürfe. Als ob dieser Fall nur unter Voraussetzung einer «philosophischen» und nicht auch einer theologischen Position vorliegen würde! So verwundert es nicht, wenn Cullmann von seinem theologisch-historischen Versuch einer «normativen» Verwendung der biblischen Geschichte selber gesteht, daß er «dem Historiker als eine höchst seltsame Konstruktion erscheinen» müsse (S. 17 f.). Dem ist in der Tat so! Wie die grundsätzlichen Ausführungen in der «Einleitung» zeigen, steckt man hier noch ganz — oder vielmehr wieder von neuem — in der Problematik der Kähler-Herrmannschen Diskussion über «Glaube und Geschichte», deren Ausweglosigkeit seinerzeit die dialektische Theologie gerade überwunden zu haben meinte.

Das nämliche gilt aber auch von Kümmels Untersuchung, die am

Schluß plötzlich ebenfalls in ein solches gläubiges Geschichtsverständnis einschwenkt, um auf diese Weise den dogmatisch negativen Konsequenzen des Faktums der ausgebliebenen Parusie zu entgehen (S. 86 ff.). Demnach soll « der eigentliche Sinn der eschatologischen Verkündigung Jesu » nicht in « der Ankündigung naher apokalyptischer Ereignisse » bestehen, sondern in dem « Hinweis auf Gottes Handeln in Jesus selber », indem « der wesentliche Gehalt der Predigt Jesu von der Gottesherrschaft die Botschaft von der göttlichen Vollmacht des auf Erden erschienenen und am Ende erwarteten Jesus als des Heilbringers Gottes » sei (S. 96). Die eschatologische Verkündigung Jesu sei nur « der vorstellungsmäßige Rahmen für das Wissen um Gottes geschichtliches Heilshandeln in Gegenwart und Zukunft » (S. 95 f.). Diesen Inhalt zu « bejahen » aber, sei Sache des Glaubens, der seinerseits auf dem « jenseits des irdischen Wirkens Jesu » gelegenen « göttlichen Handeln an Ostern und Pfingsten » beruhe (S. 96). Als ob sich « Gottes geschichtliches Heilshandeln » im historischen Jesus und « jenseits des irdischen Wirkens Jesu » — wie ein Bild aus einem Rahmen — als zeitlos gültige Botschaft aus ihrer, von Kümmel als zeitgeschichtlich bedingt, durch das Ausbleiben der Parusie hinfällig geworden erkannten eschatologischen Vorstellungswelt herausnehmen ließe und nicht vielmehr selber gerade ein Stück dieser Eschatologie darstellen würde und von ihrer geschichtlichen Problematik mitbetroffen wäre! Wie Kümmel hier auf den Glauben rekurriert, das heiße sich wie Münchhausen am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen wollen; denn dieser Glaube, der die Enteschatologisierung aufhalten soll, ist selber nichts anderes als ein Produkt des Enteschatologisierungsprozesses und damit gerade ein Beweis für das, was er nicht wahrhaben will.

Diese von Kümmel vertretene « gläubige » Stellungnahme gegenüber dem geschichtlichen Jesus von Ostern und Pfingsten her erinnert an die Lösung, die Michaelis schon vor bald zwanzig Jahren aus der nämlichen Situation heraus in seiner Schrift « Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten » (1928) versucht hat, wenn er dort von Ostern und Pfingsten als dem « Medium » spricht, durch welches « eine Entwicklung in der Zeitlichkeit, die in der endzeitlichen Verkündigung Jesu ausgeschlossen war, erst ermöglicht » (S. 132), das Auftreten Jesu von seiner « geschichtlichen Bedingtheit » befreit, und « die eschatologische Haltung durch die heilsgeschichtliche Geltung abgelöst » worden sei (S. 136), und wenn er diese « Vergegenwärtigung von Ostern und Pfingsten » als das Wesen des Glaubens bezeichnet (S. 137).

Seither hat er es vorgezogen, den Kampf gegen die konsequente Eschatologie hauptsächlich durch den Versuch ihrer Widerlegung mittelst einzelexegetischer Untersuchungen derjenigen Stellen, auf die sich jene für ihre Konstruktion vornehmlich beruft, zu führen, ohne ihr im übrigen eine eigene Gesamtauffassung gegenüberzustellen. Dabei geht er so vor, daß er alle Möglichkeiten ins Auge faßt, nach denen eine Stelle allenfalls auch noch anders als im konsequent-eschatologischen Sinne ausgelegt werden könnte — scheinbar sehr gründlich wissenschaftlich, tatsächlich aber nur mit der Absicht, durch die Erzeugung dieses exegetischen Nebels die Erkenntnis der von jener vertretenen nächstliegenden Deutung

zu verhindern. Die umfänglichste und dichteste Nebelwolke dieser Art stellt seine als « Abbau der Konstruktion Martin Werners » angekündigte Schrift « Zur Engelchristologie im Urehristentum » (1942) dar. Man muß dabei an das Wort Albert Schweitzers denken, das er einmal über das Verhältnis von Semler und Reimarus gesprochen hat, daß nämlich « bewundernswerte Gelehrsamkeit oft nur dazu dient, sich über elementare Erkenntnis hinwegzutäuschen und das Künstliche an die Stelle des Natürlichen zu setzen » (« Geschichte der Leben-Jesu-Forschung », S. 25). Gelegentlich ist freilich bei Michaelis auch die Gelehrsamkeit nicht bewundernswert. Dafür nur ein Muster aus der uns hier näherliegenden Broschüre: « Der Herr verzieht nicht die Verheißung. » Zuerst versucht er hier die Naherwartung aus den Stellen Markus 13, 30 und 9, 1 dadurch von Markus 13, 30 auf das *ταῦτα πάντα* wegzuexegisieren, daß er das *ταῦτα* des vorangehenden Verses bezieht, worin von Vorzeichen des Endes die Rede ist — also nicht das Ende, sondern nur die Vorzeichen des Endes seien nahe; ferner möchte er *γεν-ά* nicht als Bezeichnung für diese Generation, sondern für das israelitische Volk oder sogar allgemein für die menschliche Art überhaupt auffassen — also: das Ende wird nicht kommen, solange es Juden oder überhaupt Menschen gibt (S. 30 ff.); und schließlich schlägt er vor, das *τινὲς ὁδὲ τῶν ἐσθημάτων* in Markus 9, 1 mit « einige, die so feststehen (im Unterschied zu andern, die fallen) » zu übersetzen — also ohne zeitliche und lokale Einschränkung (S. 34 ff.)!

Man lese bei Kümmel nach, was von solcher « Exegese » zu halten ist (« Verheißung und Erfüllung » S. 14 f., 34 f.). Hinterher gibt Michaelis auch selber zu, daß er sich der « Ungesicherheit » dieser ohne Naherwartung auskommenden Erklärung bewußt sei (S. 44), um dann die « Schwierigkeit », daß es sich an diesen Stellen allenfalls doch um Naherwartung und damit um einen Irrtum Jesu handeln könnte, « grundsätzlich » durch die Annahme zu lösen, solche Angaben über die Nähe des Endes im Munde Jesu stammten nicht aus einem « unbeschränkten, vorbehaltlos geltenden Wissen », sondern aus einem, « mit dem Vorbehalt von Markus 13, 32 versehenen vorläufigen Wissen » — auch der Sohn weiß die Stunde nicht! (S. 45), das durch die « Aussagen des Auferstandenen » selber richtiggestellt worden (S. 46, 58), und vorher nur « seelsorgerlichen Beweggründen » entsprungen sei, keineswegs aber zu einer « Berechnung der Nähe oder Ferne des Jüngsten Tages » hätte Anlaß geben wollen (S. 13, 47).

Da überrascht es nicht, daß Michaelis einmal an Werners Dogmengeschichte eine « den Leser in den Bann zwingende Beweisführung » auffällt (« Der Kirchenfreund » 1942, S. 227). An seinen Versuchen, der Anerkennung dieser Beweisführung auszuweichen, sucht man diese Eigenschaft jedenfalls vergeblich. Um so erstaunter ist man dann, just von ihm das Urteil zu vernehmen, die konsequente Eschatologie sei heute « wissenschaftlich völlig überholt » (« Der Herr verzieht nicht », S. 74).

Indes, wenn man die Hintergründe dieses heute so laut tönenden « Geredes von der ausgebliebenen Parusie » erkannt hat, so verwundert man sich schließlich über nichts mehr, nicht einmal mehr über den Beitrag, den allerneuestens nun noch Markus Barth dazu geliefert hat. In

seiner « Der Augenzeuge » betitelten « Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel » glaubt er nämlich der Schwierigkeiten des Problems der ausgebliebenen Parusie — und zwar ohne Abschwächung der Naherwartung oder Annahme eines Irrtums des Neuen Testaments, aber auch ohne existentialphilosophische Entmythologisierung (S. 312) — ein für allemal dadurch enthoben zu sein, daß er behauptet, *die Parusie habe schon stattgefunden* und die urchristliche Enderwartung sei schon in Erfüllung gegangen, d. h. er sagt es vorsichtiger: es gebe Menschen, die Zeuge dieser Ereignisse gewesen seien, oder — um ihn selber zu zitieren —: « ... der Menschensohn selber ist gekommen und erschienen, und es gibt Menschen, die das gemerkt, und die ihn gesehen haben. Diese Menschen sind Augenzeugen der erschienenen Herrlichkeit Gottes. Von ihnen wird ausgesagt, daß sie mit ihren leiblichen Augen, aber auch mit ihren Ohren und Händen das Heil der Endzeit, den Menschensohn wahrnahmen ... Die Apostel sind der Beweis dafür, daß die Naherwartung keine Illusion war. Besonders in den Tagen nach Ostern haben sie gesehen und erfahren, daß der endzeitliche Tag des Herrn schon angebrochen ist. » (Vorwort.)

Daß er sich zum Erweis dieser These nicht auf die historisch-kritische Forschung stützen will, sondern mit Hilfe einer eigens zu diesem Zwecke « angefertigten sachlichen Konkordanz » arbeitet, ist nur zu begreiflich. Als Beispiel für die dilettantische Spielerei dieser Schriftgelehrsamkeit sei hier nur erwähnt, wie dieser Theologe ein von ihm konstruiertes dreifaches Erscheinen des Menschensohns — in Jesu Sterben und Auferstehen als Erfüllung von Markus 13, 30; in der « freien Verkündigung des Evangeliums in Rom » als dem « sichtbaren Erweis für das Herrschen und die Herrlichkeit des Menschensohns »; und in dem « in Bälde » zu erwartenden « endgültigen Ende des alten Äons » — zur « Dreieinigkeit Gottes » in Beziehung setzt, wobei er in dieser « Entfaltung des Endes » wie in der Trinitätslehre nicht eine Dreiheit, sondern eine Einheit sehen will (S. 187 ff.).

Mit solchen Künsteleien glaubt M. Barth, wie er im Vorwort seines Buches sagt, « zwischen der, durch die Namen A. Schweitzer und R. Bultmann gekennzeichneten, Skylla und Charybdis » hindurch zu kommen. Wenn das allerdings die « theologische Lösung » des Problems der ausgebliebenen Parusie sein soll, dann braucht man — um in ihrer Sprache zu reden — auf das Ende dieser Theologie auch nicht mehr zu warten, weil es sich schon erfüllt hat, und was von ihr weiterhin noch zu erwarten ist, das kann ebenfalls höchstens noch die Entfaltung dieses Endes sein.

Damit dürfte die Aussichtslosigkeit dieser für die heutige Diskussionslage typischen Ausweichversuche vor dem Problem der ausgebliebenen Parusie deutlich genug an den Tag gebracht sein, und es bleibt uns zum Schluß noch die Aufgabe,

IV. Unsere Stellungnahme

in dieser Sache bekanntzugeben. Eine solche positive Antwort auf die Frage, wie denn nun die urchristliche Eschatologie — nach dem Einge-

ständnis ihrer geschichtlichen Problematik und nach der Erkenntnis der Unhaltbarkeit der bisherigen Lösungsversuche — in der kirchlichen Verkündigung zu verwenden sei, ist um so dringender, als eben jene Schwierigkeiten zu diesen Versuchen geführt haben, und weil die Angst, die Heilsbotschaft sonst überhaupt verlieren zu müssen, so viele an jenen Konstruktionen trotz ihrer offensichtlichen Brüchigkeit festhalten läßt.

Martin Werner hat diese Hintergründe der im Vorstehenden geschilderten Ausweichtheologie in seinem Liestaler Vortrag treffend durch die Zitierung folgender Stelle aus Kierkegaards Tagebuchaufzeichnungen vom Jahre 1849 charakterisiert: « Die ganze Schwierigkeit, daß Christi Wiederkunft als nahe bevorstehend vorausgesagt wird und doch noch nicht eingetreten ist, wird dadurch erledigt, daß man auf die subjektive Wahrheit des Wiederkunftglaubens aufmerksam macht. Und in diesem Sinne muß nicht nur Christus seine baldige Wiederkunft behaupten und darauf, wie es ja faktisch auch der Fall ist, die Apostel, sondern so muß sie jeder wahre Christ aussagen. Das heißt: der wahre Christ zu sein, ist mit solchen Qualen verbunden, daß es nicht zum Aushalten wäre, wenn man nicht beständig Christi Wiederkunft als unmittelbar bevorstehend erwarten würde. Die Qual, das Leiden erzeugt eine notwendige Illusion ... Man ist kein wahrer Christ, wenn man sich nicht in der Pein und Qual befindet, die sich für den wahren Christen in dieser Welt gehört; und ist man in der Pein und Qual, so ist diese Illusion eine Notwendigkeit.» (S. 52.)

Gerade weil wir mit Kierkegaard — wenn auch anders als er in seiner pathologischen Weise — um die Möglichkeit der Sinnkrise des menschlichen Daseins in der Welt wissen, liegt es uns daran, hier nicht nur die Grundlagen illusionärer Lösungsversuche derselben aufzudecken, sondern an ihrer Stelle auch den Weg zu einer wahrhaftigen und wirklichen Sinngebung unserer Existenz zu weisen. Zu diesem Zwecke aber scheint uns die urchristliche Parusieerwartung, und zwar gerade in ihrer, von der konsequenten Eschatologie nachgewiesenen, geschichtlichen Problematik ein, wenn auch nicht letztlich unbedingt notwendiges, so doch um der geistesgeschichtlichen Tradition, in welcher wir uns mit unserer Kirche vorfinden, und um der ihr tatsächlich eignenden Symbolkraft willen, vorzügliches Mittel zu sein.

Wenn sich auch gerade in der jüngsten Diskussion des eschatologischen Problems von neuem erwahrt hat, was Albert Schweitzer seinerzeit in der « Geschichte der Leben-Jesu-Forschung » von der Bedeutung dieser Gestalt in der Geschichte des Christentums geschrieben hat: « An ihm scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod gefeierte Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns schafft, wieder selbst vernichtet, daß es die Welt nicht beherrschen kann » (S. 2), so muß das doch nicht in jedem Falle so sein und bleiben.

Erste Voraussetzung zur Überwindung dieses auch heute wieder spürbaren Verhängnisses der Berufung auf das Neue Testament ist aber, daß die Forderung erfüllt werde, welche Rudolf Bultmann in seiner Schrift « Offenbarung und Heilsgeschehen » der Theologie in Erinnerung gerufen hat mit den Worten: « Hier schuldet der Theologe und Prediger sich und

der Gemeinde und denen, die er für die Gemeinde gewinnen will, absolute Klarheit und Sauberkeit. Die Predigt darf die Hörer nicht im unklaren lassen, was sie nun eigentlich für wahr zu halten haben und was nicht. Vor allem aber darf sie den Hörer auch nicht darüber im unklaren lassen, was der Prediger selbst heimlich eliminiert, und auch er selbst darf darüber nicht im Unklaren sein.» (S. 35.)

Man kann leider nicht sagen, daß Bultmann selber in der genannten Schrift diese Bedingung restlos erfüllt habe. Wohl schlägt er hier zunächst kräftig den ihm sowohl vom Wesen des Mythos, resp. dem wissenschaftlichen Weltbild und dem «Selbstverständnis des modernen Menschen» als auch vom Neuen Testament her sich aufdrängenden Weg der «Entmythologisierung» des urchristlichen Kerygmas ein. Er ist sich dabei bewußt, damit «die kritische Arbeit früherer Generationen» weiterzuführen, welche «in den letzten 20 Jahren» durch eine die Mythologie des Neuen Testaments unkritisch repristinierende, damit aber «das Kerygma für die Gegenwart unverständlich» machende Theologie weggewischt zu werden drohte (S. 37 f.). Entgegen dieser seiner Ansicht nach nur für «labile Existenzen» und unter «antiwissenschaftlicher Stimmung» möglichen mythologischen Repristinationstheologie will er, wie er es als bereits innerhalb des Neuen Testaments geschehen nachweist (vgl. dazu besonders seinen Kommentar zum Johannes-Evangelium 1941), die urchristliche Mythologie als Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses menschlicher Existenz interpretieren. «Der eigentliche Sinn des Mythos», so erklärt er, «ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch — besser: «existential interpretiert werden.» (S. 35 f.). Aus diesem allgemeingültigen hermeneutischen Grundsatz, für dessen nähere Erläuterung und Begründung hier nur auf das 1944 erschienene Buch des Zürcher Philosophen Fritz Medicus «Das Mythologische in der Religion», aber auch auf die Arbeiten seines einstigen Schülers Paul Tillich hingewiesen sei, leitet nun Bultmann die Forderung einer existentialen Interpretation der mythologischen Begrifflichkeit des Neuen Testaments ab. «Auch diese Mythologien», so führt er in bezug auf die nach ihm für das Neue Testament maßgebende Begrifflichkeit der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos aus, «haben ihren Sinn nicht in ihren objektivierenden Vorstellungen, sondern müssen auf das in ihnen liegende Existenzverständnis hin, d. h. existential interpretiert werden.» (S. 41.)

Es hängt mit seinem hier nicht näher zu erörternden Begriff des «geschichtlichen Verstehens» — Verstehen als ein In-die-Entscheidung-gestellt-Sein durch den Anspruch eines mir begegnenden Wortes — zusammen, daß er nun aber behauptet, das urchristliche Kerygma lasse sich nicht völlig als mythologischer Ausdruck existentiellen Selbstverständnisses, verstehen, vielmehr handle es sich in der Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu gerade um solche, den Hörer in die Entscheidung stellende und deshalb nicht mythologische, sondern «geschichtliche Ereignisse». Als «mythische Ereignisse» seien sie «für uns nicht nachvollziehbar» (S. 60), «unglaublich» (S. 64). Wo der Mensch sich jedoch durch

die Botschaft von Kreuz und Auferstehung als verkündetes Wort Gottes in die Entscheidung stellen lasse, « als ob er sich als Mitgekreuzigter und damit auch als Mitauferstandener verstehen will », da ereigne sich « eschatologisches Heilsgeschehen ». « Im Erklängen des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt. » (Seite 67.)

Die Unklarheiten der diesbezüglichen Ausführungen Bultmanns hier und bei früheren Gelegenheiten (vgl. bes. « Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze 1933 ») zeigen, daß diese Verquickung eines existentialphilosophischen Verstehungsbegriff mit einem orthodox-supranaturalen Offenbarungsdogma ein unhaltbares Ausbiegen vor der Radikalität der Konsequenzen seiner Entmythologisierungsthese bedeutet.

Zu einem solchen radikalen Zuendegehen des einmal eingeschlagenen Weges aber müssen wir heute den Mut haben, wenn anders wir mit Bultmanns zeitgemäßer Forderung der Notwendigkeit « absoluter Klarheit und Sauberkeit » des theologischen Denkens und der kirchlichen Verkündigung ernst machen wollen und wenn Aussicht bestehen soll, jenen von Schweitzer zitierten « Geisterscharen erstorbener Ideen » zu entgehen. Wie es von Cullmann nach einer Bemerkung in « Christus und die Zeit » sehr richtig als meine Intention erkannt, aber offenbar nicht verstanden worden ist (S. 25 f.), und wie ich es bereits früher am Beispiel der Problematik der von Clemens Alexandrinus vollzogenen Umdeutung des paulinischen Freiheitsbegriffes gezeigt habe (« Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff », 1932, S. 92 ff.), gelangt man zu einer exegetisch-historisch haltbaren und normativ-dogmatisch bedeutsamen Lösung des Problems der ausgebliebenen Parusie tatsächlich allein durch eine Verbindung « dieser Bultmannschen Entmythologisierung mit der M. Wernerschen Enteschatologisierung ».

Es stellt sich somit die Aufgabe, die urchristliche Mythologie in ihrer im Ausbleiben der Parusie begründeten geschichtlichen Problematik, also in ihrer konsequent eschatologischen Sicht, existenzial, d. h. als Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses menschlichen Daseins zu interpretieren. Dabei wird sich erweisen, daß diese mythologische Zukunftserwartung durch den Gegensatz, in welchem sie zum tatsächlichen Geschichtsverlauf steht, nicht hinfällig wird, sondern sich vielmehr gerade in ihrer existenzialen Bedeutsamkeit herausstellt. Was durch den un-eschatologischen Geschichtsverlauf ein für allemal erledigt ist, das ist die Möglichkeit, auf dieser eschatologischen Mythologie eine die wirkliche Geschichte einbeziehende Heilsgeschichte zu begründen. Der schon innerhalb des Neuen Testaments einsetzende und durch die ganze Dogmengeschichte bis in die Gegenwart — und zwar hier sowohl in den Versuchen, die eschatologische Erwartung ganz aus der Verkündigung Jesu zu streichen, als auch in den Versuchen, irgendeine seiner bisherigen Stationen zu verabsolutieren — nachweisbare Prozeß der fortschreitenden Enteschatologisierung macht alle biblisch begründeten Heilsgeschichtsunternehmen auf die Dauer unhaltbar.

Das heißt nicht, daß die Dogmatik damit überhaupt jeder Möglichkeit heilsgeschichtlicher Aussagen hinsichtlich des Schicksals des Einzelnen wie

des Gesamtsinnes der Geschichte und des Kosmos beraubt sei. Es ist ihr unbenommen, von Himmel und Hölle, von Auferstehung und Gericht, vom Anfang und Ende aller Dinge zu reden. Sie wird das auch weiterhin tun und sich dabei des gewaltigen Reichtums der biblischen Symbolwelt bedienen. Nur muß sie sich bei diesen eschatologischen Aussagen stets bewußt sein, daß sie sich für ihre Gültigkeit auf keine Sonderinstanz, etwa auf eine nur im Glauben zu vernehmende übernatürliche, sog. biblische Offenbarung berufen kann, sondern daß sie sich damit — wie übrigens auch auf allen andern Gebieten — in einer Reihe mit den Eschatologien aller anderen Religionen, insonderheit aber auch mit den Eschatologien weltanschaulicher Dichtung und philosophischer Systeme befindet und auf dieser Ebene ihre Wahrheit zu erweisen hat.

Dieser Verzicht auf das Reservat einer auf eine besondere Weise geoffenbarten biblischen Eschatologie bedeutet aber für die christliche Theologie, wie die Preisgabe alles künstlich Konstruierten, keinen Verlust, sondern in Wahrheit einen Gewinn. Denn nicht nur bildet dieses Hineinstellen der christlichen Zukunftshoffnung in die Weite des allgemein menschlichen Fragens nach dem Sinn des Daseins und der Geschichte eine ungeheure Bereicherung der Aspekte und Zielsetzungen, sondern diese prinzipielle Infragestellung des traditionellen Heilsgeschichtsdogmas ermöglicht auch erst die Erfassung des besonderen Existenzverständnisses, das in der durch die Geschichte desavouierten urchristlichen Parusieerwartung zum Ausdruck kommt und dessen Wahrheit erst nach jenem Verzicht voll zur Geltung gebracht werden kann.

Worin besteht denn nun — existenzial verstanden — das Eigentümliche dieser, geschichtlich so problematischen, urchristlichen Mythologie von dem in Bälde zur Heraufführung des neuen vollkommenen Äons erscheinenden Messias?

Wenn im Neuen Testament der für das Alte Testament typische Glaube an den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte der Vorstellung Platz macht, daß die bestehende Weltgestalt unter der Herrschaft böser, gottwidriger Dämonen stehe, Gott aber in einem besonderen Eingreifen in die Geschichte durch die Sendung seines Messias diesem Äon der Dämonenherrschaft ein Ende bereite, um dann eine neue, vollendete Schöpfung an seine Stelle treten zu lassen, so bekundet sich darin ein Existenzverständnis, zu dessen Wesen gehört, daß es zum Sein, wie es ist, um seiner religiös innegewordenen Transzendenzbezogenheit willen nicht nur ja sagen kann, sondern um seiner im Erleben von Not, Sünde und Tod offenbaren Sinnzweideutigkeit willen zugleich auch nein sagen muß. Es ist so, wie Werner es in seinem Liestaler Vortrag formuliert hat, « daß alle Eschatologie mit ihrem dualistischen Gegensatz von altem und neuem Äon Ausdruck ist für das Wissen des zur Selbstbesinnung erweckten Menschen, daß es zu seinem Wesen gehört, nicht in ungestörter Harmonie mit der Welt und mit sich selbst leben zu können » (S. 63).

In der urchristlichen Eschatologie aber vollendet sich diese das Sein, wie es ist, um des erkannten Sinnes willen in Frage stellende Haltung im Scheitern der Parusieerwartung am tatsächlichen Ausbleiben der Parusie. Und so sehr uns gerade die Erkenntnis der ständigen Desavouierung jener

Erwartung durch den wirklichen Geschichtsverlauf daran hindert, diese eschatologische Mythologie in irgendeiner Weise zur Konstruktion einer Heilsgeschichte zu verwenden, so sehr erweist sie sich doch eben in dieser ihrer geschichtlichen Problematik als Ausdruck eigentlicher Existenz. In der geschichtlichen Problematik der urchristlichen Eschatologie erkennt eigentliche Existenz ihre wesenhafte Problematik, die darin besteht, daß sie um ihres Sinnes willen das Sein, wie es ist, in Frage stellen muß, und doch auf dieses Sein angewiesen ist, so daß sie sich letztlich auch nur in der Bereitschaft zum Scheitern um der Treue des erkannten Sinnes willen vollenden kann.

Gewiß hat Werner recht, wenn er an jener Stelle, mit Bezug auf die « eschatologische Dogmatik » weiterfährt: « Für den Glauben jedoch als die Haltung der demütigen Entschlossenheit, die sich durch den verborgenen Gott vorbehaltlos in das Rätsel der Geschichte hineinstellen läßt, ist etwas ganz Anderes wesentlich und entscheidend. Nämlich die Antwort auf die Frage, wie er den Zwiespalt des Menschen mit sich selbst und der Welt auf sich nehmen und durchkämpfen kann. » (S. 63.) Aber wir tun gut, wenn wir über jener letztlich zu erringenden « Haltung der demütigen Entschlossenheit », sich mit dem Sinnrätsel abzufinden, doch auch « das Enthusiastische und Heroische der Weltanschauung, das aus dem Wollen des Reiches Gottes und dem Glauben an dasselbe kommt und durch die hemmenden Zustände nicht vermindert, sondern gesteigert wird », und von dem Albert Schweitzer gesagt hat, daß es « das Entscheidende » in Jesu Verkündigung sei (« Geschichte der Leben-Jesu-Forschung », S. 638), nicht vergessen. Nur durch dieses zweite Moment des Sich-nicht-Abfindens mit dem Sinnwidrigen erfährt unser Glaube jene Spannung, die seinen Frieden nicht in Resignation und Quietismus versinken läßt.

Beide Momente: der unumgängliche Verzicht auf eine illusionäre Heilsgeschichte und die über alle Seinsmöglichkeiten hinausgreifende Sinnbestimmtheit menschlicher Existenz aber sind vereinigt in dem Begriff der ausgebliebenen Parusie. Auf diesen Begriff laufen nicht nur alle Analysen ges urchristlichen Kerygmas hinaus, und von ihm wird nicht nur dessen bisherige und künftige Geschichte bestimmt, sondern auf den darin gemeinten Sachverhalt weist auch immer wieder alles vertiefte denkende Erfassen der Situation des menschlichen Daseins in der Welt, so daß existenzielles Selbstverständnis in dieser Mythologie stets von neuem ihre zündenden Symbole findet.

Damit ist aber auch der Weg angedeutet, den die heutige kirchliche Verkündigung bei ihrer Verwendung des Neuen Testaments einzuschlagen hat. Es wird sich nach vorangehender historisch-kritischer Exegese unter der Leitung des immer wieder neu zu prüfenden Gesichtspunktes der konsequent eschatologischen Betrachtung um eine existenziale Deutung der eschatologischen Mythologie in ihrer geschichtlichen Problematik als Ausdruck des Selbstverständnisses menschlichen Daseins in der Welt handeln. Wir werden uns dabei auf kein übernatürlich geoffenbartes Wort Gottes berufen können, wohl aber wird sich die Wahrheit unserer Verkündigung darin erweisen, daß unsere Deutung der alten Symbole im Selbstverständnis des heutigen Hörers eine Resonanz findet und ihm zum Anlaß

wird, seine Existenz als eine in Wirklichkeit eschatologische Existenz zu verstehen. Wo das aber geschieht, da dürfte eine solche im Zeichen der ausgebliebenen Parusie stehende Verkündigung nicht, wie es bei der dieses Zeichen nicht beachtenden Verkündigung so oft der Fall ist, «unnützes Gerede» sein, sondern — wenn man diesen mythologischen Ausdruck als transzendenzbezogene Sinnggebung menschlichen Daseins versteht — in Wahrheit «Wort Gottes».

Billiger als um diesen Preis der Anerkennung der ausgebliebenen Parusie ist für uns heute das Wort Gottes im Neuen Testament nicht zu haben. Über die negative Seite dieses Satzes vermögen keine theologischen Künsteleien hinwegzutäuschen. Seine positive Wahrheit aber muß ein jeder im Wagnis der eigenen Verkündigung erproben. *Fritz Buri.*

Theozentrische und christozentrische Frömmigkeit in Gebet und Lied der Kirche

Die christliche Frömmigkeit kreist um zwei Zentren, sie ist bald theozentrisch, bald christozentrisch. Darin steckt ein schwerwiegendes Problem, denn diese Tatsache stellt den monotheistischen Charakter des Christentums in Frage. Das Christentum will aber eine monotheistische Religion sein. Es erkennt das alttestamentliche Gebot an: «Ich bin der Herr, dein Gott: du sollst nicht andere Götter haben neben mir.» Die alttestamentliche Frömmigkeit ist folgerichtig streng theozentrisch. Insbesondere haben die Propheten streng darüber gewacht, daß keine anderen Götter oder Götzen, etwa Götter anderer Völker, in Jerusalem oder im Volk Israel verehrt wurden. Die ganze Frömmigkeit der Propheten und Psalmen ist ausschließlich gottbezogen; nur an Gott richten sich die Gebete der Frommen, nur Gott wird Lob und Ehr und Preis gespendet.

Wenn wir uns vom Alten zum Neuen Testament wenden, so ändert sich die Lage. Wohl richten sich die Gebete auch weiterhin an Gott, aber dieser wird mit Vorliebe als Vater Jesu Christi bezeichnet, und die Gebete werden im Namen Jesu Christi, unter Berufung auf Jesus gesprochen. Paulus hat diese Wendung vollzogen. Sein Dankgebet geht durch Jesus Christus an Gott. Das christliche Gebet, an Gott sich richtend, erhält «eine Mitbeziehung auf Christus» (v. d. Goltz). In den liturgischen Gebeten wird Jesus am Schluß hereingezogen und die Schlußdoxologie durch ihn an Gott gerichtet. So gelangt Friedrich Heiler zu dem Urteil («Das Gebet», 3. Aufl., S. 466): «Wo dieser Christusglaube, dem Paulus seine klassische Formulierung gab, lebendig ist, kann es kein Gebet geben, das den Namen Jesu ungenannt läßt.» Hymnen werden auch schon in alter Zeit an Christus gerichtet. Girgensolm sagt («Zwölf Reden über die christliche Religion», S. 192): «Wer in Jesu Namen und mit Jesus betet, wird über kurz oder lang auch zu Jesus beten.» Ein Hymnus auf das Lamm steht in Off. 5. 9. 12. «Die Christen sangen wie einem Gott im Wechselchor Lieder», berichtet Plinius.

Die Proklamation der Gottheit Christi legitimiert das Gebet zu Chri-

stus, besiegelt aber damit die Preisgabe des strengen Monotheismus. Sobald wir erkennen, was die Dogmengeschichte zeigt, in welchen Etappen und von welchen Voraussetzungen aus sich die Vergottung des als Himmelswesen gedachten Menschen Jesus vollzogen hat, wird uns klar, daß dieser mythische Prozeß, der seine Analogien in andern Religionen hat, eine Verirrung bedeutet und letztlich in den Paganismus, die Vielgötterei hineinführt. Paulus hat mit seiner Christologie diese Entwicklung eingeleitet, die, immer mehr den paganen Bedürfnissen der Masse nachgebend, vom Christuskult zum Marienkult und vom Mariendienst zum Heiligendienst geführt hat. Der jungfräulichen Geburt Jesu entspricht die unbefleckte Empfängnis der Maria, der Himmelfahrt Jesu die Himmelfahrt Mariä. Die Gottesgebärerin wird zur Göttin, die man anruft, weil man auf ihre mächtige Fürsprache beim Sohn oder beim Vater vertraut. So werden menschliche Protektionsverhältnisse auf Christus, Maria und die Heiligen übertragen, und damit wird das eindeutige und ausschließliche Bezugsverhältnis, in das Jesus den Menschen Gott gegenübergestellt hat, aufgegeben.

Die im Neuen Testament bereits sich anbahnende Christologie und Christolatrie stellt dem Evangelium Jesu gegenüber ein Neues dar, das aus dem Evangelium selbst nicht zu rechtfertigen ist. Die Botschaft Jesu in ihren anerkannt authentischen Bestandteilen hält streng die monotheistische Linie der alttestamentlich-prophetischen Frömmigkeit inne. Wie Jesus selbst in ihr lebte, wenn er zu seinem Vater betete, so hat er seine Jünger in diese Frömmigkeit hineinziehen wollen. Er fordert sie auf, zu ihrem, nicht zu seinem Vater im Kämmerlein zu beten und gibt ihnen als Mustergebet das Vaterunser, das sich ausschließlich an Gott richtet, Jesu Namen nicht erwähnt und in keiner Weise sich nur als etwas Provisorisches gibt, das etwa später ergänzt oder, um wirksam zu sein, die ausdrückliche Bezugnahme auf Jesus erhalten müsse.

Das Gebet Jesu und das Gebet, das er seinen Jüngern gegeben hat, setzt eine theozentrische Frömmigkeit voraus. Die dogmatisch-liturgische Entwicklung der christlichen Kirche aber strebt einer christozentrischen Frömmigkeit zu. Es stellt sich nun die für den Dogmatiker nicht unwichtige Frage, wie sich im Laufe der Zeiten das Verhältnis der beiden Frömmigkeitsformen gestaltet hat. Wir wollen darüber zwei Quellen befragen, in denen die Frömmigkeit sich ihren in gewissem Sinne klassischen Ausdruck verschafft hat: unsere Agenden und unsere Gesangbücher. In Gebet und Lied der Kirche spiegelt sich die in ihr lebende Frömmigkeit. Bei dieser Untersuchung müssen wir uns auf Stichproben beschränken, die wir aber so gewählt haben, daß sich aus ihrem Ergebnis allgemeine Schlüsse ziehen lassen, die nicht leicht werden angefochten werden können.

I. Gebetssammlungen

Wir geben eine Analyse von drei Kirchenbüchern, 1. dem *Württembergischen Kirchenbuch* nach der Neubearbeitung von 1931. Lutherische, durch den Pietismus stark beeinflusste Frömmigkeit kennzeichnet dieses Kirchengebiet, wo man eine Hinneigung zur christozentrischen, dem Pietis-

mus gemäßen Frömmigkeit erwarten darf. Als 2. fassen wir das *Kirchenbuch für evangelische Gemeinden* von Julius Smend ins Auge, dessen 4. Auflage von 1929 das ursprünglich straßburgisch-elsässische Gepräge eingeschränkt, den Wortlaut der Gebete den Ansprüchen der Neuzeit gemäß mannigfach umgeprägt hat und so den Typus eines protestantischen Kirchenbuches darstellen dürfte. Als 3. endlich ziehen wir heran die umfangreiche Sammlung *« Gebete der Kirche »*, die Otto Dietz im Auftrag des bayrischen Pfarrervereins 1935 herausgegeben hat und die eine Auswahl aus dem gesamten vorhandenen Gebetsgut der christlichen Kirche für den Gebrauch der Gegenwart darbietet, die als solche einzig dasteht.

Das *Württembergische Kirchenbuch* enthält 264 Fest- und Sonntagsgebete. Darunter sind 194 Gebete an Gott. Die Mehrzahl der übrigen 72 sind Gebete an Jesus; 6 richten sich abwechselnd an Gott und Jesus, 10 sind trinitarisch gestaltet, 2 Pfingstgebete (von 12) sind an den Heiligen Geist gerichtet. Die Festgebete enthalten prozentual mehr Gebete an Jesus als die Sonntagsgebete. Von den 43 Eingangsgebeten dieser Gruppe sind 36 an Gott und nur 4 an Jesus gerichtet, von den 51 Schlußgebeten 46 an Gott und nur 3 an Jesus. Nur an Gott sind die Gebete für Neujahr, Kirchweihfest (1 mit Anrufung Jesu am Schluß), Ernte-, Reformations- und Totenfest gerichtet.

In den Gebeten des Württembergischen Kirchenbuches fällt auf, daß die doxologische Schlußformel (« der mit dir und dem Heiligen Geist lebet und regiert in Ewigkeit » oder ähnl.) sich in ihnen nicht findet. Manchmal stoßen wir auf die Formel « um Jesu (Christi) willen » oder « durch Jesus Christus », aber durchaus nicht regelmäßig. In den 51 Schlußgebeten finden sie sich achtmal auf 46 Gebete an Gott. Ein trinitarischer Lobpreis findet sich zweimal in altkirchlichen Gebeten.

Wir wenden uns zu Smend. Wir berücksichtigen nur den für die Predigtgottesdienste dargebotenen Stoff. Es handelt sich dabei um 112 Eingangs- und 92 Schlußgebete.

Die *Eingangsgebete* sind bis auf zwei alle an Gott gerichtet. Nur für Ostern und die österliche Zeit hebt ein Gebet an mit « Herr Jesu, aufgestandener Heiland ». Ein Pfingstgebet hebt mit den Worten an: « Du Geist des himmlischen Vaters, du starker Gottesgeist », das als modern anzusprechen ist. Das andere Christusgebet ist unter den Gebeten für den Frühgottesdienst zu finden. Für die Trinitatiszeit werden neben 10 Gebeten 14 Kollekten geboten, die mit den traditionellen Formeln « durch Jesum Christum, deinen lieben Sohn » in verschiedenen Abwandlungen schließen, während sich bei den Gebeten eine ähnliche Schlußformel nicht findet.

Bei den *Schlußgebeten* verschiebt sich das Verhältnis etwas zugunsten der an Jesus gerichteten Gebete. Während die 4 Adventsgebete an Gott sich wenden, sind von den 4 Weihnachtsgebeten 2 an Christus gerichtet. Die Abschnitte von Jahresschluß bis Epiphaniasszeit enthalten nur Gebete an Gott, während von den 6 Passionsgebeten 1, von den 3 Karfreitagsgebeten 2, von den 7 Ostergebeten gar 4 (die Mehrheit!) an Christus gerichtet sind. Die 7 Pfingstgebete sind theozentrisch; nur bei einem steht ein Appell voran, der mit den Worten anhebt: « Komm, Heiliger Geist,

Herre Gott.» Die Gebete für Trinitatis (2) und Trinitatiszeit (19) sind sämtlich an Gott gerichtet. Dasselbe gilt von den übrigen 31 Gebeten für Feste verschiedener Art, Früh- und Abendgottesdienste der Trinitatiszeit. Somit ergibt sich die Bilanz: 82 Gebete an Gott, 10 an Christus.

Wir kommen zur letzten umfassendsten Sammlung, die bei konservativem Grundcharakter, den das bayrische Milieu mit sich bringt, doch die modernste, der neuesten liturgischen Entwicklung Rechnung tragende Arbeit darstellt. Es handelt sich um den ersten Band «*Gebete für die Gottesdienste der Kirche*», von denen wir nur die für Gottesdienste der Jugend ausschließen. Es bleiben ihrer immer noch 715.

Im 1. Abschnitt, Gebete für die *Festtage* und *Festzeiten*, sind von 327 Gebeten 234 an Gott und 71 an Christus gerichtet. Die übrigen 22 lassen sich aufteilen in 8 zweiteilige Gebete, in denen abwechselnd Gott und Christus (einmal Gott und der Heilige Geist) angerufen werden, in 10 trinitarisch gestaltete und in 4 an den Heiligen Geist gerichtete Pfingstgebete. Der stärkste Prozentsatz von Christusgebeten findet sich unter den Passionsgebeten, 38 von 70, also etwas über die Hälfte, während von 48 Ostergebeten nur 13 auf Christus entfallen. Der Abschnitt «Gebete für besondere kirchliche Feste und Feiern» umfaßt 52 Gebete, 44 an Gott, 8 an Christus. Die große Gruppe «*Allgemeine Gebete*» (vorwiegend für die Trinitatiszeit) enthält 273 Gebete. Davon sind 135 an Gott, 35 an Christus, 2 zweiteilig (Herr Gott . . . Herr Jesu . . .), 1 trinitarisch. Die Christusgebete finden sich vor allem in den Rubriken «Kirche» und «Letzte Dinge». Die verbleibenden 63 Gebete für Morgen- und Abendgottesdienste sowie Wochenschlußgottesdienste zerfallen in 56 Gebete an Gott, 6 an Christus und 1 trinitarisches Segensgebet.

Ziehen wir die Summa dieser Analyse, so entfallen von im ganzen 715 Gebeten auf an Gott gerichtete 569, an Christus sich wendende 120, den Heiligen Geist anrufende 4, auf halb an Gott, halb an Christus gerichtete (zweiteilige) 10, auf trinitarische (dreiteilige) 12 Gebete. *Rund 80 Prozent sämtlicher Gebete sind somit theozentrischen Charakters*, rund 17 Prozent christozentrischer Art. So kann man wohl behaupten, daß trotz aller Dogmatik in den liturgischen Gebeten der evangelischen Kirchen die theozentrische, genuin evangelische Frömmigkeit eine beherrschende Stellung behauptet hat. Es wäre lockend, noch weiter zu untersuchen, wieviel an Gott, den Vater, gerichtete Gebete jeder Bezugnahme auf Christus ermangeln, bei wie vielen sie nur äußerlich, etwa durch die häufig sich findende Schlußformel «durch Jesum Christum, unsern Herrn» oder «um Deines Sohnes Jesu Christi, unseres Herrn und Heilands willen» hergestellt ist, ohne diese aber ein durchaus in sich geschlossenes Ganzes bilden würden, wie viele endlich mannigfach auf die Bedeutung Jesu für Glauben und Leben Bezug nehmen, ohne aber Jesus irgendwie zum Objekt des Gebetes zu machen.

II. Das Kirchenlied

Evangelische Frömmigkeit findet neben den Gebeten der Kirche und privaten Gebetssammlungen ihren Ausdruck vor allem in unsern Kirchen-

liedern. Sie sind eine grundlegende Quelle zur Erkenntnis der Frömmigkeit, wie sie in der Kirche wirklich lebendig ist und als Darstellung lebendiger Frömmigkeit in den Herzen der Gläubigen Frömmigkeit weckt und entzündet. Der aufgezeigte Dualismus zwischen theo- und christozentrischer Frömmigkeit muß sich darum auch in unsern Kirchenliedern finden.

Wir wollen unserer Untersuchung die 342 *Lieder des Deutschen Evangelischen Gesangbuches* für die Schutzgebiete und das Ausland von 1915 zugrunde legen, die den Grundstock aller neueren deutschen Gesangbücher bilden. Wir wollen insbesondere Ausschau halten nach streng theozentrischen Liedern, in denen die Gedanken ganz um Gott kreisen und Religion als Leben in, mit und aus Gott erscheint, dem Gott, den uns Jesus offenbart hat, der uns aber eben durch diesen Dienst in eine unmittelbare Beziehung zu dem Gott gesetzt hat, der Schöpfer des Himmels und der Erde und unser Vater zugleich ist, wie dies im 1. Artikel des sogenannten Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der in dem Worte « Vater » den 2. Artikel vorweggenommen hat, zu klassischem Ausdruck gelangt ist.

Solche Lieder sind vor allem zu erwarten in den Abteilungen « Sonntag und Gottesdienst », « Tageszeiten », « Vertrauen auf Gott » und « Lob und Dank », wo die elementaren Gefühle des religiösen Menschen zum Ausdruck kommen, weniger in den Abteilungen des christozentrisch sich entfaltenden Kirchenjahres.

1. Das Kirchenjahr

Wir finden in den Rubriken *Advent* und *Weihnachten* keine Gotteslieder, um diesen kurzen Ausdruck zu gebrauchen. Der Jahreswechsel wird in 3 von 5 Liedern unter den Namen Jesu gestellt. Ein Lied (26) setzt mit Gedanken an Gott ein: « Das Jahr geht still zu Ende . . . in Gottes treue Hände leg' ich nun Freud und Schmerz », um mitten in der 3. Strophe auf Jesus überzuleiten und mit einer Anrufung Jesu « Hilf du uns durch die Zeiten » zu schließen. Dagegen ist Paul Gerhards bekanntes Lied « Nun laßt uns gehn und treten » streng theozentrisch aufgebaut, ohne jede Bezugnahme auf Jesus.

Die *Epiphaniastlieder* (27—33) sind alle Jesuslieder, dem Stern aus Jakob gewidmet, und feiern das Licht, das in ihm aufgegangen. Die 22 *Passionslieder* (34—55), alle der Betrachtung des versöhnenden Leidens Jesu gewidmet, sind streng christozentrisch gehalten. In ihnen findet die christozentrische Frömmigkeit ihren ergreifendsten Ausdruck. Jubel- und Siegeslieder, dem vom Tod erstandenen und zum Himmel gefahrenen Lebensfürsten gewidmet, sind die *Oster-* und *Himmelfahrtslieder* (56—74), in denen die Passionslieder ihr Gegenstück finden.

Die *Pfingstlieder* (75—84) richten sich bestimmungsgemäß an den Heiligen Geist, aber die strenge Dogmatik, die im Heiligen Geist die dritte Person der Gottheit erblickt, klingt nur in 3 (von 10) an: « Komm, Heiliger Geist, Herre Gott »; « O Heiliger Geist, o heiliger Gott »; « Komm, o komm. du Geist des Lebens, wahrer Gott von Ewigkeit. » (Dieser Zusatz nur hier.) Im übrigen wird in diesem Lied wie in den 7 andern der Heilige Geist als Geschenk und Gabe, als Licht und Kraft, als Geist des Vaters und des

Sohnes gepriesen, so daß man diese Pfingstlieder als theozentrischen verwandt bezeichnen kann.

Die 4 *Trinitatislieder* (85—88) tragen naturgemäß dem Dogma Rechnung, doch ist es auch hier erweicht, soweit der Heilige Geist in Frage kommt. In «Allein Gott in der Höh' sei Ehr» wird er lediglich als höchstes Gut und Tröster bezeichnet, in Clausnitzers Glaubenslied (88) als «der von beiden gehet aus». Die echte Frömmigkeit sträubt sich in den Pfingst- und Trinitatisliedern gegen die Begriffsstarrheit des Dogmas.

2. Die Kirche und die Gnadenmittel

In der Rubrik «Die Kirche» (26 Lieder) sind 9 Lieder ausschließlich an Gott gerichtet oder auf ihn bezogen. So die beiden Luther-Lieder «Ach Gott, vom Himmel sieh darein» und «Wär Gott nicht mit uns diese Zeit», das Zwingli-Lied «Herr, nun selbst den Wagen halt» und Gustav Adolfs Feldlied «Verzage nicht, du Häuflein klein». Ebenso 104: «Wach auf, du Geist der ersten Zeugen.»

Von den 14 Liedern der Rubrik «Sonntag und Gottesdienst» (115, 128) sind die Hälfte theozentrisch. Darunter die bekannten: «Tut mir auf die schöne Pforte», «Halleluja, schöner Morgen», «Gott ist gegenwärtig.»

Unter «Taufe und Konfirmation» (129—132 = 4 Lieder) finden wir 2 auf Gott bezogene: «Sei Gott getreu» und «Ich bin getauft», dieses mit trinitarischen Anklängen. Die Abendmahlslieder (133—139) zentrieren um die Gestalt des sich opfernden Erlösers und bringen nächst den Passionsliedern den christozentrischen Einschlag der evangelischen Frömmigkeit am stärksten zur Geltung. Die Grenzen des für einen Protestanten Erträglichen sind in Luthers Lied vom heiligen Leichnam («Gott sei gelobet und gebenedeiet») überschritten.

3. Das christliche Leben

Von den 8 *Bußliedern* (140—147) sind 3 ausschließlich an Gott gerichtet: «Aus tiefer Not», «Ach Gott und Herr», «Nimm von uns, Herr.» In Heermanns «So wahr ich lebe» wird in der Schlußstrophe plötzlich Jesus angerufen. In den 11 Liedern der Rubrik «Glaube und Rechtfertigung» (148—158) wird meist die Glaubenstatsache ohne Gebetsanrufung dargestellt. So in Luthers «Nun freut euch, liebe Christengmein», in Speratus' «Es ist das Heil uns kommen her» und Gerhardts «Ist Gott für mich, so trete». Mit Anrufungen Gottes verbunden sind «Unumschränkte Liebe» und «Geht hin, ihr gläubigen Gedanken».

Anders bei den *Heiligungsliedern* (159—194), wo die Anrufung vorwiegt. Von den 36 können 13 zu den theozentrischen gezählt werden. «Vater unser im Himmelreich», «Laß mich dein sein und bleiben», «Schaffet, schaffet, Menschenkinder», «Dir, dir Jehova», «Mach dich, mein Geist, bereit», «Himmelan geht unsre Bahn», «Es kostet viel, ein Christ zu sein», «Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein», «Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder», «Erneure mich, o ewges Licht», «O Vaterherz, o Licht, o Leben», «Allgenugsam Wesen», «Kommt Kinder, laßt uns gehen», «Betgemeinde, heilige dich».

Die Jesuslieder (195—208) sind spezifische Zeugnisse christozentrischer Frömmigkeit und lassen das eigentümliche Nebeneinander der bald auf Christus, bald auf Gott gerichteten Frömmigkeit im Christentum besonders deutlich erkennen. Die Lieder, die vom *Vertrauen auf Gott* handeln, die sog. Trost- und Kreuzlieder, sind die eigentliche Domäne theozentrischer Frömmigkeit. In ihnen schlägt die prophetische Frömmigkeit durch, die wir aus den Psalmen kennen und die im Evangelium Jesu lebt, das von der Geborgenheit des Gotteskindes in der Hut seines himmlischen Vaters zu reden weiß. So kann man denn auch von den 33 Liedern dieser Rubrik 24, stark zwei Drittel, als solche bezeichnen, in deren Mittelpunkt Gott und nur Gott steht, deren Christlichkeit nicht an der Bezugnahme auf Christus oder der direkten Anrufung Jesu an Gottes Statt zu erkennen ist, sondern an der Bedingungslosigkeit und Innigkeit des in allen Lebenslagen und Lebensnöten, insbesondere in Kreuz und Leid festgehaltenen Vertrauens auf Gott. Die anderen 9 Lieder zeigen, wie leicht ein Hinübergleiten von Gott zu Christus möglich ist. Nur eines, «Die Gnade sei mit allen», ist an Christus direkt gerichtet. So setzt etwa die 1. Strophe mit dem Ausdruck des Gottvertrauens ein («Hilf, Helfer, hilf!» und «Auf meinen lieben Gott»), um dann auf Christus überzugehen und bis zum Schluß bei ihm zu bleiben. Oder es gleitet, wie im Lied «Wer Gott vertraut, hat wohl gebaut» schon die dritte Zeile auf Jesus über, bleibt bei ihm in der zweiten Strophe, um in der letzten unvermutet auf Gott zurückzukommen. Einen ähnlichen Wechsel des Gedankens zeigt «Meine Seele ist stille».

Paul Gerhardt ist der Verfasser der stilechten Vertrauenslieder «Befehl du deine Wege» und «Ich hab in Gottes Herz und Sinn», in denen die gläubige Zuversicht auf Gottes väterliche Führung ihren unüberbietbaren Ausdruck gefunden hat, ohne daß der Name Jesus auch nur genannt wird. Für wieviel betrubte Christen ist nicht das erste dieser Lieder Trost und Halt in schweren Tagen geworden! Nicht daß Jesu Namen überhaupt nicht genannt werden sollte, ist die Meinung, wohl aber, daß Glaube und Vertrauen sich ausschließlich an Gott halten und damit der monotheistische Gedanke streng gewahrt wird, ist für unsere Bewertung entscheidend. Man vergleiche etwa die Erwähnung Jesu in «Wenn wir in höchsten Nöten sein» oder «Herr, wie du willst, so schick's mit mir». In diesem evangelischen Geiste gehalten sind die Lieder: «In dich hab ich gehoffet», «Was mein Gott will», Flemings «In allen meinen Taten» (Str. 1—8), «Wer nur den lieben Gott läßt walten», «Wunderanfang, herrlich Ende», «Was Gott tut, das ist wohl getan», «Alles ist an Gottes Segen», «Meine Seele senket sich», «Wie Gott mich führt», «Auf Gott und nicht auf meinen Rat», «Ich hab in guten Stunden», «Ich steh in meines Herren Hand».

So sind diese Perlen unserer Gesangbücher, die einem elementaren Grundgefühl der Religion dem gläubigen Gottvertrauen, Ausdruck geben, ein schlagender Beweis für die Richtigkeit der These, daß es möglich ist, den Inhalt des christlichen Glaubens, als einer im Leben und Sterben uns tragenden und haltenden Macht, ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Jesus zu formulieren. Die Dichter dieser Lieder sind also dem Beispiel des

Paulus nicht gefolgt, sondern haben sich instinktiv leiten lassen von der Frömmigkeit des Alten Testaments und Jesu selbst.

Noch deutlicher, wenn möglich, tritt das bei den *Lob- und Dankliedern* (243—261) zutage, wo das Vorbild der Psalmen mächtig nachwirkt und Calvins *Soli Deo Gloria* bestimmend geworden ist.

Von den 19 Liedern können alle als theozentrisch bezeichnet werden. Daß in « Womit soll ich dich wohl loben » gegen Ende eine trinitarische, aber undogmatische Strophe eingefügt ist, « Nun danket alle Gott » mit einem trinitarischen Lobpreis schließt und « Lobe den Herren, o meine Seele » in den beiden Schlußzeilen zum Lobpreis von Vater, Sohn und Geist auffordert, ändert daran nichts. Hier finden wir Perlen wie « Nun lob mein Seel, den Herren », « Man lobt dich in der Stille », « Ich singe dir mit Herz und Mund », « Nun danket all und bringet Ehr », « Sollt ich meinem Gott nicht singen? », « Sei Lob und Ehr », « Lobe den Herren », « O daß ich tausend Zungen hätte », « Gott ist mein Lied », « Wenn ich, o Höchster, deine Macht » und « Wie groß ist des Allmächtigen Güte! ».

Wir gehen zu den Liedern für die Tageszeiten über. Von den 12 *Morgenliedern* sind 8 theozentrisch, eines davon, « Das walt Gott Vater ... » mit trinitarischer Einleitung. Es sind darunter: « Aus meines Herzens Grunde », « Gott des Himmels und der Erden », « Die güldne Sonne », « Wach auf mein Herz und singe », « Morgenglanz der Ewigkeit », « Mein erst Gefühl sei Preis und Dank. ». Die 2 *Mittagslieder*, gereimte Tischgebete, sind an Gott gerichtet. Von den 14 *Abendliedern* sind 3 an Jesus gerichtet, 2 gemischt, 9 theozentrisch. Zur zweiten Gruppe gehört Gerhardts « Nun ruhen alle Wälder », wo in der vorletzten Strophe die bekannte Bitte an Jesus eingeschaltet ist: « Breit aus die Flügel beide ». Von der dritten nennen wir die Lieder: « Hinunter ist der Sonne Schein », « Werde munter, mein Gemüte » (mit trinitarischem Schluß), « So ist die Woche nun geschlossen », « Nun sich der Tag geendet ».

Die Rubrik *Haus und Beruf* umfaßt 7 Lieder, von denen 6 gottbezogen sind. Es sind darunter « O Gott, du frommer Gott », « Ich weiß mein Gott, daß alles Tun », « Das walte Gott, der helfen kann », « Ich und mein Haus, wir sind bereit ». Die Gruppe « *Naturleben* » weist ein ganzes theozentrisches Lied auf (« O Gott, von dem wir alles haben ») und erweist damit die Naturferne des kirchlichen Christentums. Wo elementare, weltbezogene Gefühle in Bewegung versetzt werden, wie bei den (6) *Vaterlandsliedern*, da versagt das christozentrische Schema, alle sind gottbezogen.

4. Tod, Gericht und ewiges Leben

Diese letzte Abteilung umfaßt 39 Lieder (304—342). Die Zahl der an Christus gerichteten Lieder überwiegt die theozentrischen, ist doch Christus der, der durch seinen Tod Vergebung der Sünden und dadurch ewiges Leben erwirkt hat. Die bekanntesten Christuslieder sind: « Wachet auf, ruft uns die Stimme », « Valet will ich dir geben », « Herzlich tut mich verlangen », « Christus, der ist mein Leben ». In 15 Liedern überwiegt die Betrachtung über Tod und Vergänglichkeit, Kreuz und Leid mit Bezugnahmen auf Gott und Jesus. Rein theozentrisch sind 4 Lieder, darunter

« Du bist zwar mein und bleibest mein » und « Ach wie flüchtig, ach wie nichtig ».

Unter den 342 Liedern des DEG sind als theozentrisch zu bezeichnen 114, genau ein Drittel. Dabei sind die 7 Pfingstlieder nicht mitgezählt. Die Gruppen mit vorwiegend theozentrischen Liedern sind: « Sonntag und Gottesdienst » mit 7 theozentrischen von im ganzen 14; « Vertrauen auf Gott » mit 24 von 33; « Lob und Dank » mit 17 von 19; « Morgenlieder » mit 8 von 12; « Mittag » mit 2 von 2; « Abend » mit 9 von 14; « Haus und Beruf » mit 5 von 7; « Naturlieder » mit 1 von 1; « Vaterlandslieder » mit 6 von 6.

Es ergibt sich bei einem Vergleich zwischen den Gebeten und den Liedern die überraschende Tatsache, daß der christozentrische Einschlag bei den Kirchenliedern stärker ist als bei den Kirchengebeten. Entscheidend fällt dabei die festliche Hälfte des Kirchenjahrs ins Gewicht, wo sich die an Gott gerichteten Gebete in weit höherem Maße behauptet haben als die an Gott gerichteten Lieder. Wo immer es sich um elementare Frömmigkeitsäußerungen handelt, um den tragenden Untergrund der spezifischen auf dem Heilsgeschehen sich aufbauenden Frömmigkeit, behauptet das Gebet an Gott und das an Gott gerichtete Lied unbestritten den Vorrang.

Dies wird noch weiter bestätigt, wenn wir zur Ergänzung der vorliegenden Untersuchung noch zwei berühmte Kirchenliederdichter verschiedenen Charakters ins Auge fassen, den rheinischen Mystiker *Gerhard Tersteegen*, und den norddeutschen Lutheraner *Paul Gerhardt*. Wir beschränken uns auf die Auswahl im Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, der reichhaltigsten deutschen Sammlung, die von Tersteegen 20 (gegen 7 im DEG) und von Gerhardt 40 (gegen 32 im DEG) enthält.

Der durch die Innigkeit seines religiösen Empfindens ausgezeichnete *Tersteegen* weist, wie das zu erwarten ist, eine doppelpolige, bald in Gott, bald in Jesus ruhende Frömmigkeit auf, die aber nur selten in einem Lied mit dem Objekt wechselt. So im Weihnachtslied « Jauchzet ihr Himmel », das in 5 Strophen Gottes Tat preist, und mit 2 an den König der Ehren gerichteten Strophen schließt. Das Trinitätslied « Brunn alles Heils, dich ehren wir » ist, wie das nicht anders sein kann, trinitarisch aufgebaut, unterscheidet aber ganz undogmatisch den Schöpfer, den Heiland, den Tröster, um auszuklingen in « Jehova, Vater, Sohn und Geist ». Ein schönes Pfingstlied ist an den Heiligen Geist gerichtet, der aber mit Gott sozusagen zusammenfließt: « O Gott, o Geist, o Licht des Lebens ». Die übrigen 17 teilen sich auf in 10 christozentrische und 7 theozentrische Lieder, die jeweils artrein komponiert sind. Zur ersten Gruppe gehört das Himmelfahrtslied « Siegesfürst und Ehrenkönig », das innige Gemeinschaftslied « Jesu, der du bist alleine », das beliebte « Ich bete an die Macht der Liebe », die in keinem Gesangbuche fehlen dürften. Die uns besonders interessierenden Lieder der zweiten Gruppe gehören zu den schönsten ihrer Art. So vor allem « Gott ist gegenwärtig », « Allgenugsam Wesen », das als Heiligungslied im DEG fehl am Platze ist, und das stimmungsvolle Abendlied « Nun sich der Tag geendet », das DEG gleich um 5 Strophen gekürzt hat. Dazu kommen noch 4 Lieder, das Bußlied

« Gott ruft noch », das Heiligungslied « Nun so will ich denn mein Leben », das Loblied « Großer Gott, wir fallen nieder » und endlich das Abendlied « Der Abend kommt, die Sonne sich verdeckt ».

Auch *Gerhardts* Frömmigkeit kreist um die beiden Blickpunkte christlicher Frömmigkeit, bald um Gott, bald um Christus, in der Regel sich dem einen oder dem andern ausschließlich zuwendend, selten zwischen beiden wechselnd.

Wir nennen 4 Lieder, in denen Gott und Jesus nebeneinander auftreten. So in dem Glaubenslied « Ist Gott für mich, so trete », wo die ersten beiden Strophen mit Gott einsetzen, die dritte auf Christus überleitet « Der Grund, da ich mich gründe », um bei ihm zu verweilen bis zur zwölften Strophe « Gott will ich lassen sorgen », der dann die letzten beherrscht. Doch ist es zweifelhaft, ob das « dir » in 12 und das « du » in 13 und 14 auf Gott oder auf Jesus zu beziehen ist, was das Verflochtensein von Gott und Christus in der kirchlichen Frömmigkeit besonders deutlich zeigt.

In der Regel vermischen sich aber die Gedanken nicht, sondern treten eher nacheinander auf. So in « Warum sollt ich mich denn grämen », wo die 1. Strophe auf Christus Bezug nimmt, 2—9 auf Gott reflektieren, während in 10 wieder der Umschlag auf Christus erfolgt, der in 12 und 13 angerufen wird. Noch klarer zeigt sich das in dem Hausstandslied « Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ », wo dem Christusauftritt in Strophe 1 ein theozentrisches Lied in den Strophen 2—7 folgt.

Zwei Pfingstlieder « O du allersüßte Freude » und « Zeuch ein zu deinen Toren » sind sachgemäß an den Heiligen Geist gerichtet, der aber nicht nach den Regeln der Dogmatik als Gott bezeichnet wird, sondern als Geist des Höchsten im ersten, als Geist des Vaters und des Sohnes im zweiten Lied, wo er unmerklich in Gott selbst übergeht (« Du Herr hast selbst in Händen », Strophe 6).

Die übrigen 34 Lieder lassen sich reinlich aufteilen unter die Gruppen christo- (13) und theozentrische (21). Zu den ersteren zählen die bekannten Advents-, Weihnachts- und Passionslieder: « Wie soll ich dich empfangen », « Warum willst du draußen stehen », « Fröhlich soll mein Herze springen », « Kommt und laßt uns Christum ehren », « Wir singen dir, Immanuel », « Ich steh an deiner Krippe hier », « Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld », « O Haupt voll Blut und Wunden », « O Welt, sieh hier dein Leben » sowie das Heiligungslied « O Jesu Christ. mein schönstes Licht ».

Die 21 theozentrischen Lieder bilden die Mehrheit. An die Spitze stellen wir die 6 Vertrauenslieder « Befiehl du deine Wege », das wir oben gekennzeichnet haben, « Gib dich zufrieden », « Schwing dich auf zu deinem Gott », « Ich hab in Gottes Herz und Sinn », « Du bist ein Mensch, das weißt du wohl », « Auf den Nebel folgt die Sonn » und die Umdichtung des 23. Psalms « Der Herr, der aller Enden ». Es folgen 5 Lob- und Danklieder: « Du meine Seele singe », « Ich singe dir mit Herz und Mund », « Nun danket all und bringet Ehr », « Sollt ich meinem Gott nicht singen », wohl sein mächtigstes Preislied, und schließlich das sommerliche Naturgedicht zu Gottes Ehren « Geh aus mein Herz und suche Freud », das zu

Unrecht unter die geistlichen Volkslieder gesetzt zu werden pflegt. Gedanklich reiht sich daran das von Lob und Vertrauen getragene Morgenlied «Die güldne Sonne», dazu die andern «Lobet den Herren alle, die ihn ehren» und «Wach auf, mein Herz, und singe» mit den wundervoll schlichten Schlußstrophen «Sprich ja zu meinen Taten». Das Neujahrslied «Nun laßt uns gehn und treten» haben wir oben schon gekennzeichnet.

Zu den seltenen Berufsliedern hat Gerhardt beigesteuert «Ich weiß mein Gott, daß all mein Tun», zu den nicht minder seltenen Vaterlandsliedern «Gottlob, nun ist erschollen, das edle Fried- und Freudenwort». eher ein Lied nach dem Kriege zu nennen, erschreckend zeitgemäß, wenn darin die Rede ist von zerstörten Schlössern und Städten voller Schutt und Stein (Strophe 4). Ein Ausdruck der Friedenssehnsucht im Krieg, — nicht minder aktuell ist das Lied «Herr, der du vormals hast dem Land». Todesgedanken endlich beherrschen das Lied an den verstorbenen Sohn «Du bist zwar mein und bleibest mein» sowie das bekannte «Ich bin ein Gast auf Erden» mit seinem Ausblick auf die ewige Heimat. So bietet der große Dichter für alle Lebensverhältnisse des Christen seine von zuversichtlichem Gottesglauben getragenen Lieder der Gemeinde wie dem einzelnen Christen dar.

Wenn wir das Fazit aus dieser kurzen Untersuchung ziehen, so können wir behaupten, daß angesichts der tatsächlichen Gestaltung der kirchlichen Gebete und der Haltung der theozentrischen Lieder die im Eingang erwähnten Urteile von v. d. Goltz, Heiler und Girgensohn sich nicht aufrechterhalten lassen. Oder will man Gebeten an Gott, die Jesus nicht erwähnen, und Liedern, die ausschließlich gottbezogen sind, den christlichen Charakter absprechen? Muß wirklich, wie auch Harnack meint (Dogm.-Gesch. 3. Aufl. I, 70), jede Beziehung auf Gott zugleich eine Beziehung auf Jesus Christus sein? Es hat sich unbestreitbar ergeben, daß es Paulus, dem Begründer des kirchlichen Christentums, nicht gelungen ist, die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung, wie sie das Evangelium Jesu in Übereinstimmung mit der prophetischen Frömmigkeit anstrebt, zu unterdrücken. Sie lebt vor allem in den Gebeten der Kirche fort und hat sich in zahlreichen Kirchenliedern ein Denkmal gesetzt. Wenn auch Luthers Reformation zunächst eine Erneuerung des Paulinismus gewesen ist, so hat doch auch Luther in seinen Schriften die Gottunmittelbarkeit des Menschen betont, die ihren klassischen Ausdruck in der Protestation von Speyer gefunden hat, wonach in Sachen des Glaubens «ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen muß». Das gibt uns als Protestanten ein Recht, die theozentrische Frömmigkeit als die legitim-evangelische, dem Geist des ursprünglichen Evangeliums entsprechende zu bewerten, die ohne christozentrische Ergänzung für sich allein bestehen kann. Sie allein bringt uns klar zum Bewußtsein, daß das ursprüngliche Christentum, wie es die Jesuspredigt erkennen läßt, nichts anderes ist als eine Verjüngung und Verinnerlichung des Prophetismus, seinen abschließenden Höhepunkt bedeutet. Der Abfall vom Christentum im ehemals christlichen Abendland wird erfolgreich nicht bekämpft werden können durch eine intensivere Betonung des christozentrischen Moments, wie es die gegenwärtige Theo-

logie meint, sondern durch eine stärkere Geltendmachung seines theozentrischen, elementaren Frömmigkeitscharakters. Nicht dieser hat die Unkirchlichkeit weiter Kreise herbeigeführt, sondern die auf eine fragwürdig gewordene Christologie und Christolatrie sich aufbauende Verkündigung des kirchlichen Christentums. *Georg Wolf, Zittersheim (Elsaß).*

Englands Erziehungswesen nach dem Kriege

London, anfangs September 1946.

Die für die Dauer des Krieges evakuierten Schulen sind fast alle wieder zurückgekehrt in ihre Städte — nicht alle an die Orte, von denen sie in Zeiten des « Blitzes » ausgezogen waren. Hunderte von Schulgebäuden sind zerstört; wenn man sie sieht, zerfallene Ruinen, in denen das Unkraut blüht, dann begreift man wieder etwas besser, was England erlitten hat und noch leidet — stolz und ohne Gejammer —, denn die noch unversehrten Schulgebäude sind meist überfüllt, vor allem für die Elementarschulen. Das bedeutet für die Lehrerschaft ein weit schwereres Problem, als es das bei uns wäre, denn diese Klassen von 50 bis 60 Schülern leben von vormittags 9 Uhr bis nachmittags 5 Uhr in der Schule, werden dort verpflegt, erhalten ihre Milch und ihr Mittagessen. Was das für eine Lehrerin bedeutet, kann sich jeder selbst ausmalen, der mit Kindern von fünf bis elf Jahren zu tun hat. Aber man schätzt sich glücklich, wenn das Schulgebäude ganz und seine Einrichtungen intakt geblieben sind. Denn es gibt auch Schulen, in denen das Leben wirklich « in den Ruinen blüht »: Schulgebäude ohne Fensterscheiben, oder solche, in denen die Schulgemeinde in den Seitenflügeln zusammengedrängt lebt, weil der Mitteltrakt ein gründlich zerbombter Schutthaufen ist. Dazu kommt der durch den Krieg verursachte Lehrermangel, der auch durch das Notprogramm der Regierung, eine einjährige Ausbildungszeit für Demobilisierte, noch lange nicht behoben werden kann.

1. Neue Zielsetzung

Aber das ist nun das Bemerkenswerte: es findet sich nirgends « Ruinenstimmung », ganz im Gegenteil. Man ist nicht nur voller Entschlossenheit, aufzuholen, sondern auch voller Zukunftswillen und Kühnheit in neuer Planung. Was langsam gereift, von den Fachleuten theoretisch durchdacht und durchgesprochen worden ist, hat man nun entschlossen begonnen, in die Tat umzusetzen. Man ist sich klar, das es um die Erfüllung der Kulturaufgabe des britischen Volkes geht, die heute und in Zukunft bestimmt nicht weniger groß und wichtig ist als in der Vergangenheit, und daß es eine Frage der Erziehung ist, ob man diese Kulturaufgabe auch wirklich zu leisten vermag. So hat Winston Churchill seinerzeit erklärt, daß die britische Kultur ihren Platz nur behalten könne, wenn allen Aufgaben der Erziehung die Priorität in der Nachkriegsära garantiert sei. Man weiß das und handelt danach, um die Aufgabe, die

man sich gestellt, zu erfüllen, nämlich *eine wahrhafte, englische Demokratie* zu schaffen. Schon während des Krieges hat man bekanntlich einen wichtigen Schritt getan. Am 3. August 1944 erhielt der neue Education Act den Royal Assent, denn der erste Programmpunkt im Wiederaufbauplan der Regierung sollte Erziehung heißen. Dieser Education Act 1944 bedeutet einen äußerst bemerkenswerten und entschlossenen Schritt in die Zukunft. Allerdings in echt englischer Weise wird damit nicht eine plötzliche Neuerung dekretiert, er ist vielmehr ein Programm, eine Erziehungsplanung, « von der niemand, ob jung oder alt, sich als ausgenommen betrachten soll ». Seine Absichten sind ausgezeichnet. Nach den Worten des Sprechers im Parlament will er eine Synthese sein, die versucht, « das Gleichgewicht zu schaffen zwischen Ordnung und Freiheit, örtlicher Initiative und vernünftiger Führung von oben, zwischen freiwilligen Körperschaften und dem Staat, zwischen dem privaten Leben der Schule und dem öffentlichen Leben ihres Distriktes, zwischen handwerklichem und intellektuellem Können, zwischen denen, die besser, und denen, die weniger begabt sind ». Auch für uns in der Schweiz bedeutsam und aller Beachtung wert sind die Grundsätze dieses neuen Erziehungsprogrammes. Denn auch unsere Erziehung muß in einem wesentlichen Punkte das gleiche Ziel haben wie die englische, nämlich das der Heranbildung zur wahren Demokratie. Gerade in diesem Punkte hat uns ja seinerzeit der englische Erziehungsfachmann Kenneth Lindsay M. P. vorgeworfen, daß unsere Erziehungsweise rückständig und z. T. verfehlt sei. In England will man nun in einer umfassenden Weise verwirklichen, was man während des Krieges in kleineren Gemeinschaften wie der Armee und den aufs Land evakuierten Schulen schon praktisch erprobt hat. Ein verheißungsvolles Wollen. Dabei müssen wir uns klar sein, daß die englische Erziehung schon vor dem Kriege viel stärker als in andern Staaten eine Erziehung in der Gemeinschaft für die Gemeinschaft war. Da Erziehung zur wahren Demokratie wie diese selbst dynamisch sein muß, hat sie sich auch immer weitere Ziele zu stecken. « Erziehung ist Sozialphilosophie in Tätigkeit (in action) », sagt G. Vickers in « *Educating a free society* ». Die Bildung des Individuums soll ihre Bedeutung behalten, aber das Gewicht will man noch stärker auf die Gruppe legen, auch soll die Schule in nähere Beziehung zum öffentlichen Leben gebracht werden als bisher; noch darf der Schwerpunkt der Erziehungstätigkeit so fast ausschließlich von 5 bis 14 Jahren gefunden werden. Das Schulleben soll von nun an nicht mehr sein als eine Präambel für einen kontinuierlichen Prozeß (« a continuous process », Education Act 1944).

2. Praktische Durchführung

Das ist die Planung. Die administrativen und technischen Neuerungen, die mit Inkraftsetzung des Act Platz griffen, sollen nur die äußeren Mittel zur Verwirklichung des Erziehungsprogrammes sein. Es soll ja nicht eine durch Staatsgesetze kommandierte Erziehung sein, sondern der Staat will ihr nur — nach den Prinzipien jeder wahren Demokratie — die freie Bahn schaffen, auf der sie nach ihren höchstgesteckten Zielen

streben kann. Fast genau mit Kriegsende sind diese Neuerungen in Kraft gesetzt worden. Die meisten sind bekannt, so die Umwandlung des Board of Education in ein Ministerium, Einrichtung von Kindergärten, Organisation der öffentlichen Erziehung in drei Stufen, Primarschule 5 bis 11 Jahre, Sekundarschule 11 Jahre und darüber, und die Nachschulerziehung (further education) vom Schulaustritt bis 18 Jahre. So tritt jeder Schüler mit 11 Jahren in die Sekundarschule über, die ihrerseits in Grammar School (jetzt 10 % der Schüler), Modern School (80 %) und Technical School (10 %) gegliedert ist. Eine Heraufsetzung des Schulalters von 14 auf 16 Jahre soll stufenweise erfolgen, auf 15 Jahre mit 1. April 1947, auf 16 Jahre, « wenn genügend Schulhäuser und Lehrer vorhanden sind ». Ebenso setzt die obligatorische Nachschulerziehung bis 18 Jahre die nötigen Gebäude und die zur Gründung der sog. « county colleges » vorgesehenen 18 000 bis 20 000 Jugenderzieher voraus. Aber schon heute darf keine öffentliche Schule mehr irgendwelches Schulgeld verlangen. Damit ist eine gute Mittelschulbildung auch dem Unbemittelten offen. Denn sogar in bisher sehr exklusiven Mittelschulen sind heute Unterricht und Bücher gratis. Der Besuch der Internatsschulen (Boarding Schools) soll durch die Behörden auch den Unbemittelten ermöglicht werden. Da ferner in den Tagesschulen der größte Teil der Schüler den ganzen Tag in der Schule verbringt, wird auch die Ernährung durch die Schule besorgt. So bekommt heute jeder Schüler täglich gratis seine Milch und für 5 d (zirka 40 Rappen) ein vollständiges Mittagessen. Auch dieses soll bald gratis sein. Die richtige Ausrüstung mit Schuhen und Kleidung und die Bezahlung der Fahrspesen vom Heim zur Schule sind ebenfalls geregelt. Das alles ist auch ein Teil der Regierungspolitik in Sachen Familienfürsorge.

3. Der Staat und die konfessionellen Schulen

Ein weiteres Problem, das mit der Nachkriegszeit in England einen Schritt weitergeführt wurde, ist die *Stellung des Staates zu den freien Schulen*. Ein Drittel aller Elementarschulen sind kirchliche Schulen (Church Schools). Wir in der Schweiz haben vor hundert Jahren schon durch Erfahrung belehrt und von einem freiheitlichen Ethos getragen, die allgemeine Schulbildung als eine Aufgabe des ganzen Volkes der Aufsicht und Fürsorge der staatlichen Behörden übertragen. Was natürlich etwas ganz anderes ist, als die Jugenderziehung der Allgewalt eines totalitären Staates auszuliefern! Denn, wie John St. Mill weise sagt: « Die Gegengründe, die vernünftigerweise gegen staatliche Erziehung vorgebracht werden, können nichts vorbringen gegen ein durch den Staat veranlaßtes obligatorisches Erziehungswesen, sondern beziehen sich auf das Unternehmen eines Staates, die Erziehung zu dirigieren (to direct). » Freilich kann für den wahren demokratischen Geist der Erziehung auch tödlich wirken, wenn sie in die Hände einer staatlichen Bürokratie gerät. In der Aufgabe, die richtige Fürsorge für die Erziehung durch die staatlichen Behörden zu übernehmen, hat England mit dem Act 1944 einen wesentlichen Schritt getan. Es wird angenommen, daß immer mehr

für Gebäudeunterhalt und Schuleinrichtung auch der Church Schools übernimmt der Staat 50 %. Deren Gebäude sind aber oft so rückständig, daß große Renovationen nötig sind, um den Vorschriften des Education Act zu genügen. Kann eine Church School die andern 50 % aus eigenen Mitteln nicht aufbringen, übernimmt der Staat alle finanziellen Verpflichtungen, aber auch das Recht, die Lehrer zu wählen und zu entlassen, einzig Schulleitung und Lehrer, die den besondern konfessionellen Unterricht erteilen, werden von der bisherigen Körperschaft bestimmt. Dabei darf der konfessionelle Unterricht nicht mehr als zwei Wochenstunden umfassen. Solche Schulen heißen nun Controlled Schools. Kenner der Lage nehmen an, daß ein großer Teil der konfessionellen Schulen nicht in der Lage sein wird, ihre 50 % aufzubringen und so zu Controlled Schools werden. Die römisch-katholische Kirche wird allerdings gemäß ihrer Schulpolitik alle Anstrengungen machen, ihre Schulen zu halten und zu vermehren.

Nicht daß die neue englische Schulordnung areligiös wäre, ganz im Gegenteil: sie setzt ausdrücklich fest, daß die Religion *eine der wichtigsten Positionen im Schulleben* einnehmen muß. So beginnt nun seit 1945 in allen Schulen der Tag mit einer gemeinsamen Andacht, an der alle Schüler teilzunehmen haben, und in allen Staatsschulen, auch den höheren Mittelschulen, ist nun der obligatorische Religionsunterricht eingeführt, der natürlich auf Grund eines festgesetzten Stoffplanes ein christlicher Unterricht ist, da man nichts hält von einem sog. neutralen Moralunterricht. Gefordert wird allerdings, daß die religiöse Erziehung keine doktrinär-konfessionelle Färbung habe. Jedenfalls hat damit der englische Staat einen wertvollen Schritt getan in der Erkenntnis, daß Religion niemals von wahrer Erziehung getrennt werden kann, sondern ihre entscheidende Rolle spielen muß für die Erreichung jedes wahren demokratischen Erziehungszieles. Dabei kommt es nicht nur auf den sog. Religionsunterricht an, sondern mehr noch auf das gemeinsame religiöse «Handeln», eben in solch einem gemeinsamen Akt der Anbetung. Wer Gelegenheit hatte, solchen täglichen gemeinsamen Morgendandachten in einer heutigen englischen Schule beizuwohnen, bekommt den Eindruck, daß eine Gemeinschaft des Geistes zwischen Schülern und Lehrern vorhanden ist und empfunden wird.

Was die obligatorische *Nachschulerziehung* betrifft, so ist sie aus oben angeführten Gründen kaum über die große Planung hinausgekommen. Jedenfalls will sie nicht eine Art Fortsetzung der Schule sein und auch keine verbesserte Fachschulung vermitteln. Jetzt schon wird ein beträchtlicher Teil der Nachschuljugend im Sinne der Planung von den vielen freiwilligen Institutionen erfaßt, von denen die bekanntesten die Pfadfinderorganisationen sind. Es ist erfreulich, zu sehen, mit welchem Elan diese Organisationen an ihre Friedensarbeit gegangen sind. Gerade diese Erziehungsarbeit an den Schulentlassenen in ihrer praktischen und psychologisch klugen und darum wirkungsvollen Art ist etwas, wovon wir auch in der Schweiz bestimmt noch manches werden lernen können.

4. Die erforderlichen Mittel

Daß sich noch ungeheure Hindernisse auftürmen, ist klar. 100 000 Freiwillige sollen nötig sein, um das Wiederaufbauwerk in der Erziehung durchzuführen, wobei es nicht nur auf die Zahl, sondern mehr noch auf die Qualität ankommt. Neben den Mehrausgaben des Staates für die Durchführung des Erziehungsplanes (1945—1946 5½ Millionen Pfund, ansteigend bis auf 47 Millionen in 1951 und 80 Millionen in den Jahren darauf) stehen die gewaltigen Kosten für den reinen Wiederaufbau. 1250 Millionen Pfund soll allein die Renovation der Elementarschulen kosten. Aber wie schon bemerkt: äußerst erfreulich ist der Geist, in dem von den verantwortlichen Erziehern Englands an dem großen Werk gearbeitet wird. Ja im Advisory Council ist der Regierung nun eine Körperschaft beigegeben, die sie in Erziehungsfragen nicht nur berät, sondern ihr auch immer wieder neue Vorschläge unterbreiten und zur öffentlichen Diskussion stellen kann. Eine leitende Persönlichkeit im Sekretariat der *National Union of Teachers* (die englische Primarlehrervereinigung mit einem Mitglied im Parlament) hat uns erklärt, daß nie vorher bei Eltern und Lehrern ein so brennendes Interesse für grundsätzliche Erziehungsfragen vorhanden war wie jetzt.

5. Advisory Council

Besonders aufschlußreich war eine Unterredung mit dem Präsidenten des *Advisory Council* der Regierung, Sir Fred Clarke. Er erklärte, daß England heute bedeutend mehr aufwende als je für Erziehungs- und Sozialaufgaben. Auf 300 Millionen Pfund werden die jährlichen Kosten allein für die Erziehung geschätzt, was aber immer noch weniger als einen Zwanzigstel des Nationaleinkommens bedeute, eine bescheidene Leistung, verglichen mit den Werten, die eine gute Erziehung für eine Nation schaffe, und den Ausgaben, die der Staat für andere Aufgaben ständig aufbringe. Ihre leitende Idee sei, durch eine möglichst gute Erziehung den sozialen Standard der Nation zu heben, das könne seinerseits wieder eine erhöhte und verbesserte Produktion zur Folge haben, was ein größeres Nationaleinkommen und damit wieder mehr verfügbare Mittel für die Aufgaben der Erziehung bedeute; d. h. eine gute Erziehung der Jugend ist auch für eine Nation die beste Kapitalanlage. Als einen entscheidenden Faktor für die Erhaltung einer freien Demokratie sieht Sir Fred Clarke die Stellung der englischen Universitäten als einer freien, nicht dem Erziehungsministerium unterstellten Körperschaft an. Sie bekommen ihre finanziellen Mittel direkt vom Schatzamt und haben keine Rechenschaft über die Verwendung dieser Gelder zu geben. Von diesen Universitäten, als politisch unabhängigen Institutionen, soll immer mehr auch die Ausbildung der Lehrer übernommen werden, um, nach den schlimmen Erfahrungen in den totalitären Staaten, diese für die Heranbildung der jungen Generation so wichtigen Persönlichkeiten den Versuchungen der politischen Gleichschaltung möglichst zu entziehen.

Ein besonderes Kapitel wäre die große Bedeutung, die man der Ver-

wendung von *Film und Radio* für die Erziehung beimißt, die wertvollen Erfahrungen, die man schon gesammelt und die Erfolge, die gezeitigt wurden. Ferner das starke Interesse und die intensive Mitarbeit Englands im internationalen Erziehungswesen, zum Beispiel in Verbindung mit der UNESCO. Besonders mit Frankreich hat eine bedeutsame Zusammenarbeit begonnen. Stark ist der Wunsch, auch *mit der Schweiz* in eine intensivere Verbindung zu kommen, so durch weitgehenden Austausch von Studenten, künftigen Lehrern und andern Erziehern. Sir Fred Clarke hat diesem Wunsch besonderen Ausdruck gegeben, indem er anregt, jetzt schon, ohne auf Entscheidungen der UNESCO zu warten, durch die beiderseitigen Regierungen die Initiative für eine solche Zusammenarbeit aufzunehmen. Sicher ist, daß wir in der Schweiz alles Interesse daran haben müssen und vom englischen Erziehungswesen heute die wertvollsten Anregungen erhalten können.

6. Londoner Elementarschulen

Während des Krieges haben sie irgendwo auf dem Lande gelebt mit reduzierten Beständen an Lehrern und Schülern. Jetzt sind sie wieder zurückgekehrt in ihr altes Heim, — sofern es noch stand oder sofern nicht viel mehr zerstört ist als die Fensterscheiben, ohne die man, wenn es sein muß, immer noch Schule halten kann. Die Klassen sind allerdings mächtig angewachsen, bis auf 60 Schüler. Man hat mir auch Analphabeten gezeigt, geistige Opfer des Krieges, zehn- und elfjährige, die, von der Not der Kriegsjahre getrieben, nie so lange in einer Schule weilten, daß man ihnen das Lesen oder Schreiben hätte beibringen können. Jetzt sitzen sie da unter der großen Schar der andern, kritzeln phantastische Figuren auf ihr Blatt, wenn der junge Lehrer etwas « diktiert ». Er ist übrigens nur an Schulerfahrung jung, dieser Lehrer, sonst aber sehr gereift in schwerem und bitterem Kriegerleben. Er war wohl schon in Dünkirchen dabei, dann in der westlichen Wüste unter Montgomery, war verwundet und krank, hat den Entschluß gefaßt, an der sozialen und geistigen Erneuerung seines Volkes mitzuarbeiten und steht jetzt hier vor seiner Klasse nach nur einem Jahr theoretischer Ausbildung. Oder noch häufiger trifft man eine Lehrerin, die als FHD-Fahrerin oder bei einem Flak-Geschütz die gefährlichen Jahre des « Blitzes » oder der V-Waffen mitgemacht hat. Sie alle haben in der Not des Krieges sich vorgenommen, irgendwie mitzuhelfen, ein besseres, freiheitlicheres und demokratischeres England aufzubauen. Das neue Schulgesetz von 1944 gibt ihnen dafür die Grundlage. Es soll keine Standeserziehung mehr geben, keine besseren Schulen und minderen Schulen, kein Eintrichtern von leerem Wissen unter Vernachlässigung des praktischen Könnens, der charakterlichen und sozialen Bewährung. Dabei kannten wir doch England schon längst als das Land, das seine Jugend zu fair play und team work, zur Selbstregierung, zu charakterlich tüchtigen, freiheitlich gesinnten Menschen heranzubilden wußte. Jetzt staunt man über das Maß an scharfer Selbstkritik und kühnem Erneuerungswillen. Man ist nicht zufrieden mit der Demokratie, wie man sie vor dem Kriege hatte. Der Geist einer wahren Demokratie soll in alle Schichten eindringen, sie mit Verant-

wortung erfüllen und ihnen den Weg zu den materiellen und geistigen Gütern des Lebens eröffnen.

Was bedeuten demgegenüber schon die noch bestehenden äußern Schwierigkeiten, die vielen fehlenden Schulhäuser, die überfüllten Klassen, die mangelnden Lehrer? 1250 Millionen engl. Pfund sollen zwar allein der Wiederaufbau und die Erneuerung der Elementarschulen nur in England ohne Schottland und Irland kosten. Aber wenn man dann auch 300 Millionen Pfund jährlich allein für die Erziehung ausgeben werde, so sei das, erklärte man uns, immer noch weniger als $\frac{1}{20}$ des Nationaleinkommens, eine « bescheidene » Leistung, wenn man bedenke, was eine gute Erziehung der Jugend für ein Volk bedeute, es sei jedenfalls die beste und sicherste Kapitalanlage.

Man fängt schon in der Primarschule, d. h. bei den Fünfjährigen mit der Erziehung zur Verantwortung für die Gemeinschaft an, so durch das Gemeinschaftsspiel und die Übertragung von Verantwortung schon an diese Knirpse von sechs und sieben Jahren. Und wie die das ernst nehmen, wenn sie einen als « Klassenältesten » begrüßen, wenn sie Aufträge und Wünsche der Schulleitung an ihre Kameraden weitergeben und auf Ordnung und Disziplin sehen. « Folgen sie dir denn? » habe ich fast jedesmal diese « Ältesten » gefragt und jedesmal einen sehr merkwürdigen Blick bekommen: « Wir sind doch von den andern ernannt . . . , sie folgen doch in der Schweiz auch. » Und wenn man ihrem Spiel zusieht und die Ruhe und Disziplin, die dabei herrschen, bestaunt — oft geht das ganz ohne Lehrer —, dann muß man etwas beschämt des lauten Geschreis und wilden Herumrennens in der Schulpause gedenken, bei dem man einst als Schulbub selbst kräftig mitgewirkt hat.

So verbringen diese Großstadtkinder fast alle den ganzen Tag von morgens 9 Uhr bis nachmittags 4 oder 5 Uhr in ihrer Schule, sie ist ihnen eine zweite Familie und Heimstätte, hier bekommen sie einen wichtigen Teil ihrer Erziehung als künftige Bürger einer freien Demokratie.

7. Die Mittelschulen

Was so in den Elementarschulen an sozialer und charakterlicher Erziehung angelegt ist, wird in den Mittelschulen von elf Jahren an aufwärts weitergeführt. In London liegen diese Colleges, die nach dem neuen Schulgesetz in Grammar, Modern und Technical School gegliedert sind, oft mitten in der Stadt, fast immer aber in einer parkähnlichen Umgebung mit mächtigen Bäumen und weiten Rasenflächen wie grünen Teppichen. So kommen wir mitten aus dem Verkehrsgetümmel der Großstadt auf Schulbeginn morgens 9 Uhr etwa in eine Grammar-School für Mädchen wie in eine andere Welt. Im Zimmer der Schulleitung werden wir von der Rektorin, einer mütterlichen Frau, willkommen geheißen. Wir reden über die Schweiz. « Ein ideales Land, auch für das Erziehungswesen », meint sie und will es dann nicht glauben, daß es in diesem Land noch Mädchenschulen geben soll, die von Männern geleitet werden! Die Schülerinnen — die Schule umfaßt etwa 400 —, die wie in allen englischen Schulen ihre einheitliche Schultracht tragen, kommen mit ihren Anliegen und Berichten,

und die Vorsteher der Schülerschaft nehmen ihre Weisungen entgegen. Dann beginnt der Schultag in der Aula gemeinsam mit einer kurzen Andacht, die wie in allen Schulen von der Rektorin geleitet wird, oder in den Knabenschulen vom Rektor. So spricht hier nach dem Choral die Rektorin das Gebet, wobei das Vaterunser nach angelsächsischer Art von Schülern und Lehrern laut mitgebetet wird. Dann wird die Bibellektion gelesen, in manchen Schulen geschieht das durch die Ältesten der Schülerschaft. Nach dem Schlußchoral folgen noch allgemeine Mitteilungen, und dann beginnt der Unterricht. Diese gemeinsame Morgenfeier, die in vielen Schulen schon immer gehalten wurde, ist nun seit dem Kriege auch in allen staatlichen Schulen eingeführt, darf aber keinen konfessionellen oder doktrinären Charakter tragen, auch steht es den Eltern frei, ihre Kinder zu dispensieren. Tatsächlich nehmen aber nur eine ganz verschwindende Zahl römisch-katholischer und jüdischer Schüler nicht an diesen Andachten teil. Alle Schulleiter, die ich fragen konnte, messen dieser täglichen gemeinsamen Feier einen bedeutenden erzieherischen Wert für das Gemeinschaftsbewußtsein der Schulgemeinde bei, und für die religiöse Erziehung betrachten sie sie für wirksamer als Religionsunterrichtsstunden. Der Unterricht ist auch in der Mittelschule ganz auf der Muttersprache aufgebaut, die etwa einen Drittel der maximal 35 Wochenstunden beansprucht. Daneben steht an zweiter Stelle die Mathematik. Daß der Gemeinschaftssport — in den Knabenschulen: Rugby, Kricket und Fußball — einen weiten Raum einnimmt, ist bekannt und hat sich nicht geändert, ebenso nicht, daß der Samstag ganz schulfrei ist. Eine gesegnete Einrichtung!

Noch eindrucksvoller war der Besuch in einer altberühmten Londoner Grammar-School for boys, einer freien, aus Stiftungen und den hohen Schulgeldern sich erhaltenden Schule, wenigstens bis 1945 war das so. Sie liegt inmitten weitgedehnter rasengrüner Sportgründe. Uns Schweizern würde vielleicht einzig eine große Turnhalle fehlen. Bei dem englischen Klima hat man die aber hier nicht so nötig. Die 11—18jährigen Boys tragen wie in allen Schulen ihre einheitliche Schulkleidung mit der Krawatte in den Farben der Schule. Hier haben sie auch noch ein eigentliches Kadettenkorps für die ältern Schüler, geleitet von Instruktoren der Armee. Zu den Übungen tragen die Kadetten die Ordonnanzuniform der Armee und deren Ausrüstung, das College hat dafür ein kleines Zeughaus. Die Kadetten werden ausgebildet in Signalisieren, Kartenlesen und -zeichnen, Zugschule, Schießen und Felddienstübungen. Nach erfolgreichem Schulabschluß treten die Kadetten als Unteroffiziere in die Armee ein. Die zweijährige Kadettenschulung ersetzt also die Rekruten- und die Unteroffizierschule.

Der Besuch dieser und vieler anderer einst exklusiver Mittelschulen ist mit dem neuen Schulgesetz seit einem Jahr gratis geworden. Jedes Defizit wird nun durch den Staat gedeckt. Die Schulen sind aber für ihre interne Gestaltung frei. Für den Eintritt kommt es nur noch auf die Tüchtigkeit an, und die Schule hat denn auch Knaben aus allen Schichten der Bevölkerung. Die Auslese geschieht aber nicht durch eine sogenannte Aufnahmeprüfung oder ein Eintrittsexamen in unserem Sinne, d. h. eine Prüfung, bei der der Kandidat zu einem zwei- bis dreitägigen Examen in gewissen Hauptfächern an der Stätte seiner Sehnsucht — oder der Sehnsucht seiner

Eltern — anzutreten hat, wobei dann nach diesen zwei bis drei Tagen Lehrer über das Schicksal von Schülern entscheiden, die sie wahrscheinlich vorher noch nie im Leben gesehen haben. In England sieht man diese Methode für rückständig und überholt an. Von jedem Kandidaten liegt vielmehr dem Rektor der neuen Schule eine ausführliche Schul- und Lebensgeschichte vor, die von jedem frühern Lehrer nach einem bestimmten Schema über ihn geführt worden ist. Dabei sind nicht nur die sogenannten Leistungen, sondern vielmehr noch die charakterliche und soziale Bewährung und Eignung, Herkommen und besondere Begabung in Betracht gezogen. Auch eine vorausgegangene sogenannte Test-Prüfung gibt Auskunft über den Bewerber. Danach wird nun bestimmt, für welchen Schultypus (Grammar, Modern oder Technical School) sich einer am besten eigne. Der Rektor einer Grammar-School kann dabei die höchsten Ansprüche stellen, er wird aber die Ausgelesenen erst nach einer persönlichen Aussprache mit dem Schüler und den Eltern endgültig aufnehmen. Einen Schüler für ein Examen einzufuchen, ist so natürlich auch unmöglich, auch wenn der Vater noch so viel Geld hätte. Diese Art der Aufnahme in eine höhere Schule setzt selbstverständlich eine große Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit in der Führung dieser Schülersgeschichte voraus, was weit mehr Mühe bereitet, als Zeugnisnoten einzutragen.

Wie sehr die ganze Schularbeit auf die Erziehung zu einer freien und wahrhaft demokratischen Gemeinschaft ausgerichtet ist, zeigte mir auch der Besuch in andern Secondary Schools. Alle diese Mittelschulen sind ganz und gar nicht etwa auf die Universität ausgerichtet, zumal ja auch kaum 15 Prozent aller Zöglinge später eine Universität besuchen. Die meisten gehen direkt ins Geschäftsleben oder in den Staatsdienst. Sie haben aber so die gleiche Mittelschulbildung genossen wie die spätern Akademiker. Gegliedert sind die zirka 400 Schüler einer Schule in Schulfamilien von 20—25 Schülern. Das geschieht aber nicht klassenweise, auch nicht nach Alter, sondern vertikal, d. h. Ältere und Jüngere sind beisammen, eben wie in einer richtigen Familie. Dabei ist daran zu erinnern, daß diese Schüler tagsüber in der Schule leben, dort essen und ihre Freizeit verbringen. Diese Gruppen gleichen ein wenig unsern Mittelschulvereinen nach ihren Interessen und der Art ihrer Betätigung. Sie heißen denn auch etwa Clubs. Vier bis fünf Clubs sind ferner zu sogenannten « Häusern » zusammengefaßt. Das ist die Einheit, die gegen außen handelnd auftritt, etwa in Sporttagen, Debatten, Preisausschreiben, Zeichenausstellungen, Konzert und Theateraufführungen. Jedes Haus ergreift dafür selbst die Initiative. Nie wird auf Einzelleistungen und Einzeltrophäen hin gearbeitet, für sein Haus legt man Ehre ein — oder Unehre! — und lernt als Gemeinschaft in Würde unterliegen. Dabei geht alles nach dem Grundsatz der Selbstregierung, Schulleitung und Lehrer sind auf Grund ihres tiefern Wissens und ihrer größern Erfahrung die helfende und beratende Instanz. In einer so organisierten Schule war ich zu einem Jubiläums-Sporttag eingeladen. Alle Wettkämpfe wurden zwischen den « Häusern » ausgetragen, auch die Trophäen wurden auf diese verteilt. Der Headmaster (Rektor), Offizier im ersten Weltkrieg mit vielen englischen und französischen Kriegsauszeichnungen, trat nur am Schluß mit einer kleinen Rede in Erscheinung, die Lehrer überhaupt nur

als Zuschauer. Dabei klappte bei diesem ausgesprochen unmilitärischen Betrieb die ganze Organisation so lautlos und ausgezeichnet, daß man sich wahrhaftig über diese selbstgewollte und unkommandierte Disziplin wundern mußte. Ich weiß nicht warum, aber mir ist dabei der Gedanke an Dünkirchen gekommen, und ich habe ein wenig begriffen, warum dieser katastrophale, unorganisierte Rückzug so erfolgreich verlief. Und wenn es heißt, die Schlacht bei Waterloo sei auf den Sportplätzen von Eton-College gewonnen worden, so sicher zu einem Teil auch die beiden Weltkriege für England in seinen Mittelschulen.

Eine Tatsache ist dabei noch besonders bemerkenswert: soweit ich das feststellen konnte, gehen diese Zöglinge der Secondary Schools gerne in die Schule, sie lieben sie und wollen für sie Ehre einlegen. Und alle diese englischen Boys und Girls möchten natürlich auch einmal in die Schweiz, wo es die Schüler noch schöner haben, weil sie auch Berge erklettern und Wintersport treiben können. Daß man aus diesem Wunderland nach England komme, haben sie nicht begriffen. Das beschämt einen und stimmt nachdenklich, und es kommt einem die Frage, ob wir denn in allem dieses Sehnsuchtslandes wert seien und immer noch auf der Höhe des europäischen Erziehungswesens stehen. Fragen, die ernster Prüfung wert sind.

Hans Casparis (zurzeit in Chicago).

Dogmatik im Zwiespalt

Wenn nunmehr nach und neben Karl Barth auch Emil Brunner an die Veröffentlichung einer Dogmatik geht, so tut er es, weil ihm fraglich ist, ob das dogmatische Werk Barths «trotz oder wegen seiner ungewöhnlichen Dimensionen, allen Anforderungen, die an eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre zu stellen sind, gerecht zu werden vermöge». So äußert sich Brunner selbst im Vorwort des im Frühjahr 1946 im Zürcher Zwingli-Verlag erschienenen ersten Bandes seiner auf drei oder vier Bände berechneten Dogmatik («Die christliche Lehre von Gott», Dogmatik, Band I, S. X).

In Wahrheit sind es jedoch nicht nur die fragwürdige «ungewöhnlichen Dimensionen» der umfänglichen dogmatischen Bände Karl Barths, die Emil Brunner veranlaßten, mit ihm in Konkurrenz zu treten. Wichtiger ist, daß Brunners dogmatischer Standort, wie man längst weiß, ein anderer ist als derjenige Karl Barths. Man kann ihn zunächst ganz allgemein kennzeichnen von dem scharfen, eindeutigen Gegensatz aus, in den Karl Barth sich zu allem «Neuprotestantismus» stellt. Innerhalb dieses Gegensatzes nimmt Brunner eine vermittelnde Stellung ein. Er hat mit dem Neuprotestantismus das Bestreben gemeinsam, in der Arbeit an der Aufgabe der Dogmatik auf das Denken und die Fragen des «modernen Menschen» ernsthaft einzugehen. Aber damit gerät er mit Barth in Streit um den «Anknüpfungspunkt». Im Gegensatz zu diesem hält er «Apologetik» und «missionarische Theologie» für eine wichtige Aufgabe der Dogmatik. Diesen Gegensatz dokumentiert neuerdings auch der vorliegende erste Band der Brunnerschen Dogmatik mit der besorgten Feststellung, die protestantische Theologie leiste es sich immer noch, diese Aufgabe «zu ignorieren und gar zu sabotieren. Es könnte noch sein, daß sie an dieser Sabotage zugrunde geht». (S. 111.) Dieser Ausspruch läßt tief blicken. Brunner denkt also faktisch über Zukunft und letzte Auswirkung der Theologie Barths doch sehr skeptisch. Begreiflicherweise, muß man schon sagen. Als Aufgabe der Dogmatik betrachtet Brunner die «Umsetzung des Bibelwortes in die Denkkategorien unserer eigenen Zeit» (S. 97), aber natürlich unter Vermeidung der hier entstehen-

den Gefahr der « Verfälschung seines eigentümlichen Gehalts ». So notwendig ihm dieses Unternehmen erscheint, so deutlich ist er sich aber bewußt, damit selber einen schwierigen Weg zu betreten: « Der Dogmatiker muß auf dem schmalen Grat zwischen zwei Abgründen wandeln: das falsche Ärgernis des Unverständlichen, der Lehre, die nicht trifft, auf der einen, des Ausweichens vor dem echten Ärgernis des Kreuzes auf der andern Seite. » (S. 97.)

Es klingt jedem freisinnigen Neuprotestanten sympathisch ins Ohr und entspricht irgendwie sogar seiner eigenen Intention, wenn Brunner ihm sagt, es gehe ihm um eine « Umsetzung des Bibelwortes in die Denkkategorien unserer eigenen Zeit », ohne die biblische Lehre « an das Denken des modernen Menschen zu verraten ». Allein hier lauert die Gefahr einer falschen apologetischen Tendenz, in einer derart widerspruchsvollen Weise mit dem einen zugleich das andere zu wollen, daß man schließlich in Wahrheit weder das eine noch das andere wirklich erreicht und mit dem ganzen Unternehmen in einem unhaltbaren Zwiespalt scheitert. Schon der erste vorliegende Band der Dogmatik zeigt — es bedarf nicht einmal eines besondern Scharfblicks, um dies zu sehen — mit überraschender Deutlichkeit, daß Brunner bei seiner Wanderung « auf dem schmalen Grat zwischen zwei Abgründen » diesem Schicksal verfallen ist, so gründlich, daß man versteht, wenn ihm Karl Barth auf diesem Wege nicht folgen will und sich, mit Brunner zu reden, lieber mit « Sabotage » hilft.

Wir begleiten Brunner auf dem schmalen Gratweg durch die einleitenden « Prolegomena » (S. 3—118), die den Erörterungen über « Grund und Aufgabe der Dogmatik » gewidmet sind. Danach ist die Dogmatik « Wissenschaft von der christlichen Lehre » und als solche « kirchliche Wissenschaft » (S. 5/6). Was heißt hier « Wissenschaft »? Zunächst ist in der Dogmatik die christliche Lehre nicht Gegenstand der Wissenschaft im Sinne einer rein historisch orientierten, über bloße Tatsachenbestände referierenden Religionswissenschaft (S. 5). « Religionswissenschaft kann und will nicht sagen, was die *wahre* christliche Lehre ist. » (S. 106.) Angesichts der Tatsache, daß es so vielerlei, untereinander sich widersprechende christliche Lehre gibt » (S. 50), muß die Dogmatik darauf ausgehen, « das Gültige und Echte von dem Ungültigen und Unechten zu unterscheiden » (S. 75). Sie ist also, weil ihre Aufgabe normativen Charakter hat, kritische Wissenschaft: « Sie vollzieht sich als Begründung und Kritik der christlichen Lehre überhaupt. » (S. 93.) Damit wird für sie « die Anwendung wissenschaftlicher Kriterien und Methoden » (S. 70) unvermeidlich. Einmal muß sich dogmatisches Denken vollziehen « vermöge der natürlich-menschlichen Ratio in den Begriffen und Denkformen und mit den Beweisverfahren der Logik » (S. 88). Die dogmatische Begriffsbildung teilt mit der wissenschaftlichen « das Bestreben nach Präzision der Begriffe und nach streng logischem Zusammenhang der Gedanken » (S. 72). Die Sätze der Dogmatik dürfen aber auch nicht « im Widerspruch stehen zur Wirklichkeit, das heißt sie dürfen nicht von der Art sein, daß man, um sie zu bejahen, Tatsachen der Wirklichkeit leugnen oder verfälschen muß » (S. 92). Es geht um « Vorstellungsformen, die den Resultaten der neuzeitlichen Wissenschaft nicht widersprechen » (S. 76). « Das Wirklichkeitskriterium gilt darum, ebenso wie das logische, auch für die christliche Lehre, und im besonderen für die Dogmatik » (S. 92).

Alle diese Bestimmungen sind höchst anerkennenswert. Und doch fehlt, vom Begriff der Wissenschaft aus gesehen, etwas vom Wichtigsten. Die Wissenschaftlichkeit im Forschen und Denken besteht nicht darin, daß *überhaupt* Regeln befolgt werden. Wie der nicht-wissenschaftliche Mensch nicht derjenige ist, der *überhaupt* nicht logisch denkt, usf. Vielmehr wird Wissenschaftlichkeit erst erreicht und gewahrt, wo der Inbegriff logisch-erkenntnistheoretischer Regeln in ihrer dem Gegenstandsgebiet angemessenen Anwendung zur Methode im strengen Sinne wird, d. h. zum « Weg », auf dem das Denken und Forschen sich unter allen Umständen immer vorwärtsbewegt, nach abweichenden Fehlschritten wieder darauf zurückkehren muß und keiner Sache und keinem Problem, dem man begegnet, ausweicht. Selbst die Voraussetzungen, von denen her im Einzelfall eine Frage gestellt und ihre Beantwortung mitbestimmt wird,

werden zum Bewußtsein gebracht, zum Problem gemacht, geklärt, geprüft und wenn nötig revidiert.

Nun gehört es aber nach Brunner zur Methode der Dogmatik, daß sie als «kirchliche Wissenschaft» echte Wissenschaft in diesem Sinne gerade nicht sein will und sein darf. Dogmatik als «kirchliche Wissenschaft» hat zu berücksichtigen, daß «die Kirche das Bestreben haben muß, die Lehrer der Kirche durch das Dogma zu weisen, zu dirigieren und, insofern, zu binden» (S. 67), weil berechtigterweise «Verkündigung und Lehre der Kirche kräftigen Anspruch auf Glaubensgehorsam erheben» (S. 59). Dogmatisches Denken ist insofern «gläubiges Denken» (S. 6), als ihm von der Kirche her Voraussetzungen vorgeschrieben sind, vor denen die Dogmatik als Wissenschaft haltmachen muß. «Nur wer selbst glaubend an der Kirche und ihrer Lehre beteiligt ist, kann ihr den Dienst tun, der mit dem Begriff Dogmatik gemeint ist.» (S. 6.) Zwar glaubt Brunner die aus solchen Bestimmungen sich ergebende Problematik des Verhältnisses von Dogmatik und Wissenschaft grundsätzlich geklärt durch die Feststellung, «daß ein Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft immer nur per nefas, aus Mißverständnis, sei es des Glaubens oder der Wissenschaft, entstehen könne und entstanden sei» (S. 70). Allein die Konflikte entstehen also doch tatsächlich, unter Umständen sogar aus «Mißverständnissen» auf seiten des Glaubens, die erst durch die Wissenschaft als solche aufgedeckt werden, was zugleich bedeutet, daß in diesem Fall die Wissenschaft sich als kompetent erweist für den Nachweis, daß in den Voraussetzungen, die die Kirche mit ihrem Anspruch auf Glaubensgehorsam gegenüber ihrer Lehre der Dogmatik vorschreibt, etwas nicht stimmt. Aber andere Aussagen Brunners beschreiben eine ganz andere Situation. Danach ist von der Wissenschaft her nicht nur die Aufdeckung von «Mißverständnissen des Glaubens» zu gewärtigen, sondern es besteht die Gefahr, daß die Theologie, indem sie auf dem Wege der Wissenschaft denkt und forscht, dem Glauben selber «schaden kann» (S. 49). Und sie wird ihm nach Brunner sogar um so mehr schaden, je wissenschaftlicher sie ihre Arbeit tut. Denn «die größere Klarheit und Präzision der theologischen Begriffe ist nur zu gewinnen auf Kosten der gläubigen Unmittelbarkeit» (S. 48). «Je mehr Reflexion und unpersönliche Sachlichkeit, desto größer wird der Unterschied» (zwischen Glaubenserkenntnis und theologischer Erkenntnis, S. 49). Der Glaube ist eben in seinen Äußerungen «naiv, spontan-unreflektiert» (S. 65). So geht die Dogmatik, wissenschaftlich verfahrend, «an sich weit hinaus über das, was der Glaube selbst an Denkkarheit bedarf» (S. 87). Je mehr sich aber so die Dogmatik der Wissenschaft «näht», «desto mehr entfernt sie sich von der ursprünglichen Glaubenserkenntnis, aus der sie hervorgeht» (S. 75). Ja, die «Veränderung», die auf diesem Wege «mit dem Glaubensbekenntnis vor sich geht, ist so groß und die Gefahr, sich ganz vom Ursprung und vom Ziel (nämlich dem «Glaubensgehorsam») zu entfernen, so akut, daß man sich fragen muß, warum denn dies alles geschehe» (S. 47). So hat «die Dogmatik auch die Gefahr in sich, die Gefahr des Verrates an der Sache der Bibel» (S. 83). Wo sie sich auf den Weg des wissenschaftlichen Denkens und Forschens gibt, erreicht sie also doch unvermeidlich einen Punkt, da sie kehrtmachen muß, um sich immer wieder auf die Glaubenserkenntnis zurückzubeziehen (S. 75). Denn: «Es ist *nur* so viel Theologie vom guten, als sie nicht der Haltung des Glaubensgehorsams selbst Abbruch tut.» (S. 49.) Und so ergibt sich als die wahre Methode der Dogmatik zum Schluß nur noch das durch und durch sophistische Rezept: «*Theologisches Denken ist eine rationale Denkbeziehung, deren rationale Konsequenz ständig, in jedem Punkt, durch den Glauben abgebogen, gehemmt oder gestört wird*» (S. 89). Auf die Frage, ob ein Glaube, der derart funktioniert, nicht allzu «naiv», allzu «unreflektiert», allzu denkunklar und selber das größte und bedenklichste aller «Mißverständnisse» sei, die zugestandenermaßen, nach Brunner, selbst dem Glauben unterlaufen können, geht Brunner nicht ein. Nach Abschluß der «Prolegomena» macht sich diese seine «kirchliche Wissenschaft» ans Werk, getreulich nach dem angegebenen Rezept eine Lehre von Gott zu entwickeln.

Wo liegt denn für Brunner die letzte Rechtfertigung dafür, daß er es mit seiner Pflicht und Würde eines Universitätslehrers vereinbar hält, das « theologische Denken » durch die Beugung unter eine derart absurde Regel der wilden Regellosigkeit auszuliefern? Es ergibt sich, daß sein « theologisches Denken » auch schon diese Rechtfertigung nach der Methode der in jedem Punkt durch den « Glauben » abgebogenen, gehemmten und gestörten Denkbewegung konstruiert. Warum muß der Glaube die Denkbewegung in ihrer Folgerichtigkeit beständig derart stören und sabotieren? Mit welchem Recht ist überhaupt der Glaube dem Denken bestimmend übergeordnet? Weil er auf Offenbarung bezogen ist: « Die Offenbarung, auf die sich die (christliche) Lehre beruft, wird für diese selbst zur Norm des Lehrens, ja sogar zur Norm des Glaubens selbst. » (S. 51.) Also enthält das entscheidende Problem der dogmatische Satz von der im « Glauben » zu erfassenden « Offenbarung ». Dabei ist zunächst verständlich, daß eben in der Offenbarung die Instanz von « unbedingter Autorität » gesehen wird. Allein, nun beruft sich in aller Welt und zu aller Zeit sehr verschiedener Glaube mit sehr verschiedener Lehre gleicherweise auf « Offenbarung ». Wo und was ist also wirkliche, echte Offenbarung? Ist es, nach Brunner, der « Glaube », der Offenbarung erfaßt, so fragt sich, ob der « Glaube » über das Kriterium zur Unterscheidung von echter und unechter Offenbarung verfügt. « Aber », so sagt uns Brunner, « nun gibt es die Möglichkeit der Täuschung: Es kann eine Lehre, die sich als Glaubenserkenntnis der objektiven Offenbarungsgestalt ausgibt, in Wirklichkeit etwas ganz anderes sein, als wofür sie sich ausgibt und wofür sie sich hält. Sie kann auf einem Mißverstehen der göttlichen Offenbarung oder auf Meinungen beruhen, die gar nichts mit der Offenbarung zu tun haben » (S. 51). Also liegt das Kriterium nicht beim Glauben. Wer vermag denn dem Glauben die « Täuschung » nachzuweisen? Das in seiner Methode wissenschaftlich verfahrenende dogmatische Denken und Forschen? An einem grundsätzlich bedeutsamen Punkt akzeptiert hier zweifellos Brunner selbst eine Entscheidung durch diese Instanz: in seiner Ablehnung der Auffassung der Offenbarung als « offenbarte Lehre ». Diese gilt ihm als « verhängnisvolles Mißverständnis » (S. 22). In aller « Lehre » « ist Gott nicht mehr der Sprechende, sondern der Besprochene » (S. 45), und « es zeigt sich, daß die göttliche Wahrheit ein Licht ist, das vom menschlichen Geist nicht aufgenommen wird, ohne zugleich gebrochen zu werden » (S. 15f.). Als Produkt des menschlichen Geistes ist alle « Lehre » der Irrtumsmöglichkeit unterworfen. Darum hört aller Dogmenglaube an autoritative menschliche Lehre auf, das zu sein, was er sein soll: « Glaube an die mit keiner menschlichen Lehre jemals kommensurable Offenbarungswahrheit » (S. 63). Es ist also immer erst noch ein gewichtiges Problem, « wie denn aus göttlicher Offenbarung (rechtmäßig gültige) menschliche Lehre werden könne » (S. 25). Brunner weiß, daß mit all dem eine Erkenntnis *neuprotestantischer wissenschaftlicher* Theologie ausgesprochen ist (S. 63, Anmerkung), wogegen man « auch die Reformationstheologie, wenn man sie an diesem Kriterium mißt, von dem Vorwurf nicht ganz wird freisprechen können, Wort Gottes und Lehre verwechselt zu haben » (S. 41f.).

Man hätte also wirklich allen guten Grund, auch die Prüfung und Beantwortung der Frage nach dem gültigen Sinngehalt des Offenbarungsbegriffs überhaupt vorbehaltlos einem in seiner Methode wissenschaftlich orientierten Forschen und Denken zu überlassen. Allein auch hier kommt Brunner aus dem Zwiespalt einer durch fragwürdigen « Glauben » an jedem Punkt abgebogenen, gehemmten und gestörten Denkbewegung nicht heraus. Kaum hat er auf den paar ersten Seiten seiner « Prolegomena » einleitend einiges über « Ort », Recht und Notwendigkeit der Dogmatik gesagt, so beginnt er bereits S. 18 in lauter freihändig aufgestellten Behauptungen, die man ihm einfach glauben soll, eine Theorie über « Gestalten der Offenbarung » zu entwerfen, von denen sofort schon feststehen soll, daß sie « nur in ihrer Einheit, in ihrem Zusammen das ausmachen, was der christlichen Lehre zugrunde liegt und ihren Wahrheits- und Geltungsanspruch bestimmt ». Man vernimmt hier beispielsweise: « Die Lehre der Kirche von der Offenbarung ist selbst Träger von Offenbarung » (S. 22); « da die christliche Lehre selbst eine Gestalt der Offenbarung ist, ist ihr ein An-

spruch auf unbedingte Wahrheit und Gültigkeit, ein Gehorsam fordernder Anspruch eigen » (S. 58). Und weiter: « Die Schrift ist unbedingte Autorität, sofern in ihr die Offenbarung, Jesus Christus selbst, zur Geltung kommt. » (S. 57.) Dann aber wird diesen Gestalten der Offenbarung doch wieder der Anspruch auf unbedingte Wahrheit und Gültigkeit mehr oder weniger gründlich abgesprochen. So der Lehre der Kirche: « Sowohl die grundsätzliche Erkenntnis in die Irrtumsfähigkeit auch der bibelgäubigsten Kirchenversammlung als auch der Tatsachenbeweis kommen also darin überein, daß dem „Bekenntnis“ oder Credo oder Dogma der Kirche immer nur relative, unter dem Vorbehalt besserer Belehrung stehende Autorität zukommen kann. » (S. 62.) Und vollends der Lehre der Schrift: « Die Schriftlehre als solche aber ist, obschon sie unbedingter Grund unserer christlichen Lehre ist, nur in bedingtem Sinne Norm derselben. Die kritische Besinnung über die Adäquatheit oder Inadäquatheit des biblischen Lehrzeugnisses für die bezeugte Offenbarung bleibt uns nicht erspart; *ein letztgültiger Rekurs auf eine Schriftaussage ist unmöglich.* Darum ist und bleibt alles christliche Lehren in jedem Falle ein Wagnis des Glaubens » (S. 58). Und woraufhin soll man nun schließlich dieses « Wagnis » einer Lehre unternehmen, von der man gewiß sein könnte, daß in ihr wirklich göttliche Offenbarung und nicht etwas ganz anderes menschliche Lehre geworden ist? Brunner antwortet S. 34: « In der Tat gibt es diesen Punkt der Identität: Das Zeugnis des Heiligen Geistes ». Allein auch hier gibt es noch die « Möglichkeit der Täuschung »: « Es kann der menschliche Geist das Zeugnis des göttlichen Geistes mehr oder weniger verfehlen » (S. 36). Die Identität kann stattfinden oder auch nicht stattfinden. So ergibt sich schließlich: « Ein eindeutiges Kriterium für das eine oder für das andere ist nicht zu finden » (S. 36). Und so unternimmt Brunner wirklich ohne ein Kriterium das Wagnis der Konstruktion einer eigenen Lehre. Er erklärt die Lehre des Johannesprologs, daß Gottes Wort Fleisch ward, für « das Zentrum der göttlichen Selbstkundgebung, auf das alle Lehre und Rede der Urzeugen bezogen » — sein soll (S. 18). Und darauf baut er dann eine spekulative Trinitätslehre, die in der ganzen alten Kirche kein Mensch je so verstand, geschweige das Neue Testament, der vielmehr Luthers ketzerische Lehre vom deus absconditus zu Gevatter gestanden hat, wobei sich immerhin die Erkenntnis ergibt: « Aber auch der Begriff der (trinitarischen) drei Personen ist bedenklich. Es ist nun einmal unmöglich, ihn anders als tri-theistisch zu verstehen, mag man sich tausendmal gegen diese Interpretation verwahren » (S. 241). Aber diese Erkenntnis hat freilich mit Brunners « Wagnis des Glaubens » wenig zu schaffen. Sie ist wiederum ein längst erarbeitetes Ergebnis der vorbehaltlos wissenschaftlichen neuprotestantischen Theologie.

Brunners Wanderung auf dem schmalen Grat endet fortwährend in den zwei Abgründen, zwischen denen sie hätte hindurchführen sollen. Das traditionelle kirchliche Dogma, nicht bloß die altprotestantische Orthodoxie, ist in Auflösung begriffen. Wer es von David Friedrich Strauß noch nicht gelernt haben sollte, kann es aus Brunners Dogmatik ersehen.

Ist übrigens dieser erste Band der Brunnerschen Dogmatik wirklich so gründlich und lange vorbereitet worden, wie dies nach dem Vorwort erscheinen könnte? In Wahrheit deutet manches auf eine etwas eilige Fertigstellung des Manuskriptes und der Drucklegung. Die Häufigkeit der falsch gesetzten Zeichen in griechischen Vokabeln ist doch etwas mehr als ein bloßer Schönheitsfehler. Bis S. 113 werden die Anmerkungen durch Stern bezeichnet, nachher mit Zahlen. S. 178 aber gehen im Text Stern und Zahlen durcheinander. Zum Stern findet sich unter dem Text keine Anmerkung. S. 184—185 sind wieder alle Anmerkungen durch Stern bezeichnet. S. 215 steht unter dem Text eine Anmerkung unter Ziffer 6. Aber im Text fehlt die Ziffer. S. 277 oben muß mindestens eine Zeile ausgefallen sein. S. 215 wird eine Philostelle zitiert, aber in verstümmeltem Wortlaut. Und sie wird Platon zugeschrieben. S. 265 gilt in allem Ernst Erasmus als Verfasser der « Epistolae virorum obscurorum ». Martin Werner, Bern.



Prof. Martin Werner

DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTLICHEN DOGMAS

730 Seiten, Ganzleinen Fr. 15.—

Professor Werner hat für dieses Standardwerk den Ehrendokortitel der Universität Chicago erhalten.

Pd. Dr. Fritz Buri

CHRISTENTUM UND KULTUR BEI ALBERT SCHWEITZER

Eine Einführung in sein Denken als Weg zu einer christlichen Weltanschauung.

145 Seiten, kart. Fr. 5.—, geb. Fr. 6.80

Dr. Th. Bovet

DER GLAUBE, ERSTARRUNG UND ERLÖSUNG

Eine Besinnung für Gläubige und Ungläubige.

266 Seiten, Ganzleinen Fr. 12.—

Nachdem bereits die 2 ersten Bände dieses Sammelwerkes eines lebendigen Christentums: «Der Mensch und seine Ordnung», von Dr. Bovet, «Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen» und «Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung» große Beachtung gefunden haben und bereits in verschiedene Fremdsprachen übersetzt werden, stellt nun dieser 3. Band eine umfassende Schau des religiösen Erlebnisses, seines Wesens, seiner Dynamik und Entfaltung dar.

Eine bedeutende Neuerscheinung des Frühjahres 1947:

Pd. Dr. E. Lind

ALBERT SCHWEITZER AUS SEINEM LEBEN UND WERK

zirka 220 Seiten, viele Abbildungen, zirka Fr. 9.50

Ein umfassendes Lebensbild des großen Europäers, geschrieben von einem nahestehenden Schüler.

PAUL HAUPT VERLAG BERN

Soeben ist erschienen

FÜLLE UNS FRÜHE MIT DEINER GNADE

Leitfaden für eine christliche Unterweisung. 43 Seiten, Fr. 1.40.
Einsichtsexemplare sind zu beziehen bei

H. Zwicker, Pfr., Salez (St. G.).